

BERPIKIR DENGAN "JANTUNG"
(Studi terhadap Relasi '*Aql* dan *Qalb* dalam al-Quran)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana
dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadits



Oleh:

MAKHRUS
NIM: 4103083

FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2009

BERPIKIR DENGAN "JANTUNG"
(Studi terhadap Relasi ‘*Aql* dan *Qalb* dalam al-Quran)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana
dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadits

Oleh:

MAKHURUS
NIM: 4103083

Semarang, 27 Januari 2009
Disetujui Oleh:

Pembimbing II

Moh. Nor Ichwan, M.Ag.
NIP. 150 280 531

Pembimbing I

Dr. Zuhad, M.A.
NIP. 150 228 023

PENGESAHAN

Skripsi saudara **MAKHRUS** No. Induk: **4103083** telah dimunaqosahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, pada tanggal :

15 Januari 2009

Dan telah diterima serta disyahkan sebagai salah satu syarat guna memperoleh Gelar Sarjana (S.1) dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadits (TH)

a.n. Dekan/Ketua Sidang

Drs. Adnan, M.Ag.

NIP. 150 260 178

Pembimbing I

Penguji I

Dr. Zuhad, MA

NIP. 150 228 023

Dr. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag.

NIP. 150 274 617

Pembimbing II

Penguji II

Moh. Nor Ichwan, M.Ag.

NIP. 150 280 531

Hasyim Muhammad, M.Ag.

NIP. 150 207 762

Sekretaris Sidang

Dr. A. Hasan Asy'ari Ulama'i, M.Ag.

NIP. 150 274 617

PERNYATAAN

Dengan ini saya menyatakan bahwa skripsi ini adalah hasil kerja saya sendiri dan di dalamnya tidak terdapat karya yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi di lembaga pendidikan lainnya. Pengetahuan yang diperoleh dari hasil penerbitan maupun yang belum/tidak diterbitkan, sumbernya dijelaskan di dalam tulisan dan daftar pustaka.

Semarang, 27 Januari 2009

Tanda tangan

M a k h r u s
NIM. 4103083

MOTTO

“Orang pintar bukanlah yang mengetahui segudang
teori,
tetapi yang bisa memahami dan mengendalikan diri.”

“Orang bahagia bukanlah yang tercapai segala
harapan,
tetapi yang bisa menerima dan terlepas dari semua
keinginan”

PERSEMBAHAN

**Ku persembahkan karya yang tak berharga ini
kepada orang paling berharga bagi jiwa raga
sepanjang masa**

**Αλμαρηνυμαη Ιβυνδα Σιτι Να
φισαη**

**Semoga anakmu berhasil mendapatkan *‘ilm yantafi’*
bih,
dan menjadi *walad shālih yad’ū lak***

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji dan syukur kepada Allah Swt., yang telah memberikan hidayah, taufiq serta inayahnya, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan tepat pada waktunya. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada Nabi Besar Muhammad Saw., yang telah melakukan pembaharuan dunia, memberikan pencerahan pada umat manusia, membimbing dan menuntun kita pada era baru yang gemerlap terang, tersinar oleh cahaya Islam dan Iman.

Sungguhpun karya ini masih jauh dari sempurna, alhamdulillah dalam waktu yang relatif singkat penulis dapat menyelesaikan keseluruhan naskah skripsi ini secara komplit. Ada banyak rintangan dan halangan untuk mencapai akhir dalam proses penelitian ini. Ada kemalasan, problema finansial, minimnya motifasi, lemahnya tenaga dan lain sebagainya yang sempat membuat proses tersendat. Namun, berkat bantuan dan dorongan dari berbagai pihak, akhirnya rampung sudah tugas akhir untuk meraih gelar kesarjanaan ini dituliskan.

Betapa bahagia terasa setelah beban penulisan skripsi ini telah terselesaikan. Tetapi bersamaan dengan itu, ada rasa sedih dalam hati, ketika ingat bahwa hal ini berarti awal dari sebuah perpisahan. Di hari-hari mendatang tidak ada lagi banyak waktu yang terluangkan untuk bisa berkumpul dengan orang-orang tersayang di kampus tercinta. Betapa akan teringat selalu dalam benak akan masa-masa indah ketika kita berjuang bersama, bertukar pendapat dan pandangan, saling mencurahkan perasaan, serta bercanda tertawa gembira. Akan terngiang selalu dalam angan akan nasehat-nasehat, bimbingan dan kritik dari para bapak ibu dosen, serta kebengalan dan

kenakalan-kenakalan yang ku lakukan pada mereka. Bagaimana mungkin kenangan-kenangan manis itu dapat terlupa? Akan tetapi beginilah kehidupan, kita harus melangkah maju karena masih banyak jalan yang harus ditempuh dan dituju.

Selama proses pembelajaran di Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, sampai pada akhir masa penulisan skripsi ini, banyak pihak telah memberikan bantuan, baik materiil maupun moril, yang sangat berarti tak ternilai sehingga penulis tidak bisa membalas dengan sesuai. Oleh karena itu sudah seharusnya penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Bapak dan Ibu (Ahmad Syahid dan Almarhumah Siti Nafisah), serta saudara-saudaraku (Mbak Ul, Mas Wahid, Mas Lisin, Mas Sujud dan Ibad), juga para ipar, pak lik, bu lik, ponakan-ponakan semua yang telah memberikan bermacam support dari awal sampai akhir, sehingga penulis berhasil meraih gelar sarjana.
2. Pak Prof. Dr. Abdul Djamil, MA., selaku Rektor IAIN Walisongo; Pak Dr. Abdul Muhaya, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin; dan para dosen serta staf karyawan Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, khususnya Fakultas Ushuluddin, yang telah memfasilitasi pembelajaran selama duduk di bangku kuliah.
3. Bapak Dr. Zuhad, MA., selaku pembimbing I dan Bapak Mohammad Nor Ichwan, M.Ag., selaku pembimbing II, yang telah banyak memberikan masukan dalam proses pembuatan skripsi, dan kebijaksanaan yang dilakukan sehingga skripsi ini bisa selesai tepat waktu. Juga Para dosen di Fakultas Ushuluddin, Bapak Dr. Hasan Asy'ari Ulam'i selaku Kajar TH. Bapak Prof. Amin Syukur MA., yang banyak memberikan nasehat pribadi; Ibu Prof. Sri Suhanjati, yang telah mengajarkan pemikiran sejarah Islam; Bapak Zainul Adzvar M.Ag., yang banyak memberikan masukan lewat nasehat-nasehat, ide-ide, dan diskusi-diskusi filsafatnya; Ibu Sri Purwaningsih, M.Ag., selaku wali studi; serta dosen-dosen lain yang tidak bisa disebutkan satu persatu. Terima kasih atas pengajaran dan *gemblengan* pemikiran yang telah dilakukan, sehingga membuka cakrawala baru dalam pemikiran penulis selama ini.

4. KH. Ali Muchson, AH., Pengasuh Pon. Pes. Tahfidzul Quran Nurul Huda Semarang, beserta Ibu Nyai Hj. Nafisah dan keluarga yang begitu sabarnya menyikapi ke-*mbeling*-an penulis, memberikan makan walaupun jarang ngaji, sehingga sampai sekarang penulis tidak mati kelaparan. Juga Bapak Kyai Ali Hafizh, AH. dan KH. Zamkhsyari, pengasuh Pon. Pes. Al-Fattah Mangkang Kulon Semarang; Bu Nyai Hj. Hamimah, para Pengasuh Pon. Pes. Hidayatul Mubtadi'in Ngunut Tulungagung (Alm. KH. Ali Shodiq Umman, KH. Mahrus Maryani, KH. Darori Mukmin, KH. Adib Minanurrahman, AH.) dan para *dzurriyah*-nya serta dewan *asatidz*; KH. Syafi'i, AH., Pengasuh Pon. Pes. Al-Azhar Tugung Banyuwangi; para guru ngaji di Pon. Pes. Al-Huda (Pak Abu Sufyan AH., Pak Mahmud, dll.); serta guru-guru penulis lainnya yang telah ikhlas memberikan pengajaran sehingga penulis bisa mengetahui yang hak dan yang bathil. Semoga amal mereka dibalas oleh Allah, dan ilmu-ilmu yang penulis dapatkan menjadi barakah manfaat.
5. Teman-teman di LPM Idea, Pak Da'i, Cak Casy, Cak Suharbadi, Cak Rus, Bang Munasiri, Agung, Prast (orang paling hebat se-Purwodadi), Ulin (calon pengusaha yang *gak* sukses-sukses), Bang John (santai Bang, putus satu tumbuh seribu), Arif (jadi tokoh revolusioner yang tegas gitu lho!), Bina (*piye jare balapan gawe skripsi?*), Gus Dul Badri (*lek nulis ojo nggolek honor tok yo!*), Fardan, Mishbach, Kerwanto, dan lain-lain. Teman-teman angkatan 2003, Aziz Sang Filosof Modern, Kholil Direktur Gabah, Lestari Preman Kampus, Kancil yang ganteng kaya Aril Peterpan, Ubed Gus Tem, dan lain-lain. Juga teman-teman seperjuangan di BEMJ TH, JHQ, KSMW, PMII dan lain sebagainya yang sudah banyak mendahului wisuda. Semoga perjuangan kalian tidak akan pernah berhenti sebelum mati!
6. Teman-teman di Pon. Pes. Nurul Huda, Mas Andre Latif yang rajin bersihin kamar (*ndang balik kang, ga ono sampean kamar koyo kapal pecah!*), Mas Edi yang rajin buat kopi, Den Baguse Subuh yang *kalahan* main game, Boss ang pao Ulin, Gus Faruq (*piye, isling Kang?*), Endri Panglima Gerilya, Mas Yudha Gondrong el-Hasani, Mas Mukarrom al-Mushthofa, Mbak Titik yang paling cantik se-Cakrawala, Kang sholehan Via Arifin, Simon (-key)

yang *keren*, Kang Amin yang lagi kasmaran, Kang Ulul, Kang Sakri, Kang Hu, Mas Sobri, Mas Ahonk, Shela 7 On, Kharis, Ilal, Pak Din, Pak Sulbi, dan lain-lain. Juga teman-teman di Pon. Pes. al-Fattah, Jegere' Ali Ki Ageng Sodong yang paling *nyeni* dan selalu dinantikan fatwa-fatwanya, Pak Ahmad yang lagi *broken heart*, Mas Dicki yang suka *mbalah* ngaji lewat HP, Sahal Juragan Tuyul, Anto Raja Minyak dari Medan, Pak Wanto, Pak Agus, Mbah Kasroh, Heri calon Kakandepag Purworejo, dan lain-lain.

ABSTRAKSI

Kebanyakan masyarakat menyangka akal manusia berada di dalam strukrur otak. Pandangan seperti ini dinilai banyak kalangan sebagai kebenaran yang tidak bisa ditolak. Padahal, sebenarnya masih banyak misteri tentang akal yang belum terungkap. Semakin diteliti semakin banyak pula memunculkan pertanyaan-pertanyaan baru. Konsep yang demikian berbeda dengan *zhāhir* ayat-ayat al-Quran yang menyatakan, '*aql* adalah fungsi dari *qalb* (jantung). Kenyataan ini membuat beberapa kalangan mencoba untuk membuktikan secara ilmiah kebenaran pernyataan al-Quran tersebut. Oleh karena itu, perlu dilakukan penelitian terkait hubungan '*aql* dan *qalb*, dan kebenaran fungsi *qalb* sebagai organ yang mempunyai fungsi *ta'aqqul* dalam al-Quran

Dalam penelitian ini, dibahas kaitan '*aql* dan *qalb* dalam al-Quran, yang secara umum mempunyai konsep berbeda dengan mainstream yang berkembang dalam bidang-bidang keilmuan modern saat ini. Untuk mencapai hasil yang valid dan dapat diterima semua kalangan, maka dilakukan pendekatan dengan bermacam metode penafsiran yang ada. Akan tetapi agar penelitian ini dapat berjalan secara sistematis maka dipakai pendekatan *maudhū'iy* sebagai metode yang utama. Selain itu, sebagai penguat juga akan dipakai pendekatan integral holistik, menggabungkan metode ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu umum. Karena, problema yang menimpa bidang keilmuan agama sekarang adalah, dianggap tidak ilmiahnya keilmuan tersebut sehingga sulit diterima masyarakat umum.

Setelah dilakukan penelitian, ternyata dalam al-Quran, organ yang mempunyai potensi berpikir adalah jantung (*qalb*), bukan otak (*dimāgh*). Hubungan antara '*aql* dan *qalb* adalah searah, dimana '*aql* adalah aktitas dari substansi *qalb*. Kata *Qalb* dalam al-Quran adalah *haqīqiy* yang tidak bisa di-*ta'wīl*, berbeda dengan beberapa kalangan yang menyangka, *qalb* dalam al-Quran adalah *majāz*, atau perlu di-*ta'wīl*-kan. Sungguhpun pernyataan al-Quran tersebut adalah *haqīqiy lughāwiy*, namun kesimpulan demikian didukung oleh beberapa penelitian ilmiah, yang diantaranya dilakukan oleh Dr. Gohar Mushtaq. Hal tersebut juga sesuai dengan konsep '*aql* dalam dunia sufi yang salah satunya dikembangkan oleh al-Ghazāli.

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN PERNYATAAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
ABSTRAKSI	x
DAFTAR ISI.....	xi
DAFTAR TABEL	xiii
DAFTAR GAMBAR	xiv

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pokok Masalah.....	8
C. Tujuan dan Manfaat Penulisan.....	8
D. Landasan Teori.....	9
E. Metode Penulisan Skripsi	11
F. Kajian Pustaka	16
G. Sistematika Penulisan	18

BAB II : TINJAUAN UMUM TERHADAP ‘AQL DAN QALB

A. ‘Aql	20
1. Pengertian ‘Aql	20

2. Diskursus Tentang ‘ <i>Aql</i>	24
3. ‘ <i>Aql</i> dalam al-Quran	37
B. <i>Qalb</i>	43
1. Pengertian <i>Qalb</i>	43
2. Diskursus Tentang <i>Qalb</i>	48
3. <i>Qalb</i> dalam al-Quran	61
BAB III : MEMAHAMI RELASI ‘<i>AQL</i> DAN <i>QALB</i> DALAM AL-QURAN	
A. Hubungan ‘ <i>Aql</i> dan <i>Qalb</i> dalam al-Quran.....	74
1. Ayat-ayat yang Secara Langsung Menunjukkan Hubungan ‘ <i>Aql</i> dan <i>Qalb</i>	74
2. Ayat-ayat Lain yang Tidak Secara Langsung Menunjukkan Hubungan ‘ <i>Aql</i> dan <i>Qalb</i>	76
B. Pandangan Para Mufassir terhadap Hubungan ‘ <i>Aql</i> dan <i>Qalb</i> dalam al-Quran	83
1. Fakhr al- Dīn al-Rāziy	83
2. Al-Qurthūbiy	88
3. Muḥammad Ḥusain al-Thabathaba‘iy	91
4. Muḥammad Syahrūr	95
5. Mufassir-mufassir Lain	99
C. Analisis terhadap Relasi ‘ <i>Aql</i> dan <i>Qalb</i> dalam al-Quran.....	102
1. Tinjauan Sosio-Historis-Linguistik	102
2. Mungkinkah Jantung (<i>Qalb</i>) Berpikir? (Sebuah Tinjauan Holistik).....	130
BAB IV : PENUTUP	
A. Kesimpulan	155
B. Saran-saran.....	156
C. Penutup.....	157

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP
LAMPIRAN-LAMPIRAN

DAFTAR TABEL

	Halaman
Tabel 2.1 Akal Instink dan Akal Iman	29
Tabel 2.2 Ayat-ayat ' <i>Aql</i>	37
Tabel 2.3 Objek ' <i>Aql</i> dalam al-Quran	41
Tabel 2.4 Ayat-ayat <i>Qalb</i>	63
Tabel 2.5 Sifat dan Potensi <i>Qalb</i> dalam al-Quran	71

DAFTAR GAMBAR

			Halaman
Gambar	2.1	Struktur Otak	27
Gambar	2.2	Struktur Jantung	54
Gambar	3.1	Relasi ' <i>Aql</i> dan <i>Qalb</i>	128

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam *Angle Heart*, sebuah komik yang cukup populer di Jepang, diceritakan tentang seorang yang melakukan transplantasi jantung akibat kecelakaan. Anehnya, setelah transplantasi dia memiliki memori dari pemilik jantung sebelumnya. Di situ sang dokter kemudian mengatakan “*The receiver of transplantation would often have memories owner by the donor..... Many reports mention this phenomena. But in the medical world, these reports were deemed as false.*”¹ Memang ini adalah cerita fiksi, akan tetapi seperti dikatakan Dann Brown, penulis novel kenamaan *Da Vinci Code*, menariknya sebuah cerita karangan dilihat dari bagaimana cerita itu mempunyai data-data yang valid sebagaimana dalam dunia nyata.

‘*aql* dan *qalb* biasa diartikan dengan kata akal dan hati, yang sebenarnya merupakan sebuah ke-*salahkaprah*-an. Karena terjemahan *qalb* yang tepat adalah jantung (*heart*), segumpal daging yang terbolak-balik, bukannya hati (*liver*) yang semestinya adalah arti dari kata *kabid*. Akan tetapi pengartian *qalb* seperti itu bisa saja dibenarkan bila yang dimaksud bukanlah *qalb* (jantung) secara fisik, melainkan *qalb* dalam artian *majāziy*.

Dalam al-Quran, kata ‘*aql* tidak pernah digunakan dalam bentuk kata benda (*isim*), semuanya diungkapkan menggunakan kata kerja (*fi’il*). Hal ini menunjukkan bahwa ‘*aql* bukanlah suatu substansi (*jauhar*) yang bereksistensi, melainkan aktifitas dari suatu substansi. Jika dipahami demikian maka akan mengundang pertanyaan, substansi apakah yang ber-‘*aql* itu? Pertanyaan itu bila dikembalikan kepada al-Quran, maka dalam sebuah ayat dijelaskan bahwa substansi yang ber-‘*aql* itu adalah *qalb*.

¹ Komik *Angel Heart* ditulis oleh Tsukasa Hojo, dan merupakan cerita lanjutan dari seri sebelumnya, *City Hunter*. Buku komik ini dapat dilihat dan didownload di <http://www.stopzamo.com> atau di <http://www.vnmana.com>.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى
الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

Artinya: “Maka tidak pernahkah mereka berjalan di bumi, sehingga hati (akal) mereka dapat memahami, telinga mereka dapat mendengar? Sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.”²

Menurut ajaran tasawuf, komunikasi dengan Tuhan dapat dilakukan melalui daya rasa manusia yang berpusat di *qalb*. Kalau para filosof dalam Islam mempertajam daya pikir atau ‘*aql*-nya dengan memusatkan perhatian pada hal-hal yang bersifat murni abstrak, sufi mempertajam daya daya rasa atau kalbunya dengan menjauhi hidup kematerian serta memusatkan perhatian dan usaha pada penyucian jiwa. Dengan banyak beribadat, melakukan shalat, puasa, membaca al-Quran dan mengingat Tuhan, *qalb* seorang sufi akan menjadi bersih dan jernih, sehingga ia dapat menerima cahaya yang dipancarkan Tuhan.³

Berdasarkan ayat-ayat al-Quran dan al-Hadits yang dipahaminya, Sachiko Murata mengatakan, *qalb* manusia merupakan pusat sejati manusia, tempat di mana Tuhan mengungkapkan diri-Nya, menurunkan wahyu kepada para nabi, tempat dimana manusia merasakan kehadiran dan kebesaran-Nya, serta tempat di mana Tuhan melihat esensi manusia. Pada sisi lain, *qalb* merupakan pusat keagungan, penyangkalan, kekafiran dan penyelewengan dari jalan yang lurus. *Qalb* merupakan tempat kebaikan seperti kesucian, kesalehan, ketegasan, kelembutan, keluasan, perdamaian, cinta, dan taubat.⁴

Menurut Jalaluddin Rumi, *qalb* manusia mempunyai potensi berpikir yang sangat mengagumkan. Dia mengatakan, dengan *qalb*-nya manusia dapat berpikir lebih cepat 700 kali lipat dibanding dengan berpikir menggunakan

² QS. *al-Hajj*: 46

³ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986) hlm. 18

⁴ Lihat: Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 2000) hlm. 377-380

otak semata. Rumi mengibaratkan orang yang berpikir dengan hatinya seperti orang yang berlari cepat, sedangkan orang yang berpikir dengan otak seperti halnya orang cacat kakinya yang terseok-seok. Seakan melecehkan kaum filosof yang cenderung menggunakan otak semata, dalam salah satu bait syairnya Rumi mengatakan: “Kaki kaum rasionalis terbuat dari kayu, dan kayu adalah sangat rapuh”.⁵

Penyingkapan (*kasyf*), adalah cara meng-*'idrāk* hakekat sesuatu yang tak terungkap oleh otak dan alat indera, yang hanya terungkap oleh perasaan halus yang bersifat cahaya ketuhanan (*qalb*). Sebagaimana cermin, jika permukaannya bersih, bayangan benda warna-warni yang berada dihadapannya akan tampak jelas. Demikian juga *qalb*. Jika permukaannya bening, tiada kotoran-kotoran dosa dan sifat-sifat rendah, maka akan mampu merekam segala hakekat.

Mengacu pada pendapat al-Ghazāli, penyingkapan ilmu pada *qalb* hanya dapat dilakukan dengan cara menempuh jalan rohani, yaitu dengan cara menyucikan jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dan memperbaiki (*ishlāh*) *qalb*.⁶ Hemat al-Ghazāli, para nabi dan para wali pun, tersingkapnya segala sesuatu dan tercurahnya cahaya ke dalam dada mereka bukanlah dengan cara belajar, atau melakukan penelitian menulis buku, melainkan dengan cara zuhud, yaitu melepaskan keterkaitan hati dengan keinginan-keinginan duniawi yang rendah, mengosongkan hati dari kesibukan mencarinya, serta memusatkan cita-cita secara penuh kepada Allah Swt. semata.⁷

Penyingkapan berbagai hakekat ilmu dari cermin *lauh al-mahfūdz* yang padanya terukir segala ketetapan Allah hingga hari kiamat ke dalam cermin *qalb* menyerupai kesan gambar pada dua muka cermin yang saling berhadapan. Penghalang antara dua muka cermin terkadang hilang oleh tangan atau tiupan angin. Demikian juga tersingkapnya tirai dari mata *qalb*. Ia dapat

⁵ Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) hlm. 90

⁶ Abū Hāmid al-Ghazāli, *Ihya' Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmiy, t.th.), Jilid III, hlm. 12-13.

⁷ *ibid.*, hlm. 18

tersingkap oleh angin kelembutan sehingga padanya tampak sebagian yang tertulis di *lauh al-mahfudz*. Penampakan ini kadang terjadi di saat tidur sehingga diketahui apa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Kadang juga dalam keadaan bangun. Tirai terbuka karena kelembutan tersembunyi dari Allah. Dari belakang tirai metafisika (*ghaib*) terpancar sinar ilmu pengetahuan yang ajaib ke dalam *qalb*. Namun kadang juga seperti kilat yang bersinar.⁸

Kehebatan *qalb* dalam menangkap ilmu dianggap melebihi kecakapan otak. Ia melebihi kecakapan-kecakapan yang dimiliki alat-alat indra lahir. *Beyond the brain and the sense organ* – Melebihi otak dan alat-alat persepsi lahir. “Ilmu dapat diperoleh melalui metode refleksi (*fikr*), penyingkapan (*kasyf*) dan pewahyuan,” tulis William C. Chittick. “Refleksi dengan menggunakan perangkat akal (yang berpusat di otak). Penyingkapan dengan cara menggunakan perangkat *qalb* yang dikontraskan dengan akal. Akal mendapatkan ilmu dengan berbagai keterbatasan dan ikatan-ikatan yang melekat pada dirinya. Sementara hati (*qalb*) melampaui seluruh keterbatasan sebab sesuai maknanya selalu mengalami perubahan dan transmutasi,”⁹ demikian ahli ketimuran itu memaparkan.

Dengan begitu, dalam diri manusia kecerdasan yang sebenarnya bukanlah kecerdasan otak atau alat-alat persepsi lahir. Ada kecerdasan yang lebih tinggi dan dapat menangkap pesan-pesan yang sangat abstrak, sekalipun berada di bagian teratas lapisan langit atau bagian terdalam lapisan bumi. Sekalipun informasi yang telah jauh terlewat, atau masa depan yang sangat jauh. Dialah generator kecerdasan. Otak dan alat-alat persepsi lahir hanyalah sebagai media dari kecerdasan yang satu itu. Otak berfungsi sebagai penghayal, pemikir, penyimpan ingatan dan perasa partisan. Alat-alat persepsi

⁸ *ibid.*, hlm. 13

⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Quran Ibn Arabi*, terj. Ahmad Nidjam dkk., (Yogyakarta: Qalam, 2001) hlm. 68

lahir berfungsi sebagai stasiun transmisi parabola, atau pemancar. Lalu kecerdasan apa? Dialah kecerdasan *qalb* (jantung).¹⁰

Ada pembuktian ilmiah yang sangat mengejutkan. “Belajar kadang-kadang diduga hanya merupakan fungsi hemisfer serebri (otak)”, tulis William F Ganong. Akan tetapi, anehnya belajar juga terjadi pada banyak spesies binatang yang tidak memiliki korteks serebri. Belajar terjadi pada invertebrata seperti *octopus* (gurita), bahkan pada organisme bersel tunggal. Selain itu, fenomena mirip-mirip belajar juga, anehnya, terjadi pada tingkat subkorteks dan spinal pada mamalia.¹¹ Dengan demikian, belajar bukan semata-mata dominasi otak, tetapi yang lebih hebat dari itu justru belajar dengan koneksi saraf di mana otak berfungsi sebagai pusat koordinasinya. Saraf yang tersebar disekujur tubuh menyambungkan sekitar 100 triliun sel. Pada setiap sel ada kecerdasan. Jantung (*al-qalb al-jasmaniy*) berfungsi sebagai pensirkulasi bahan bakarnya atau energi listriknya. “Dari situlah kecerdasan *qalb* lahir”, ungkap Yaniyullah Delta Auliya.¹²

Ada pembuktian ilmiah yang dilakukan oleh Gohar Mushtaq¹³, seorang doktor bidang bio-kimia dan bio-fisika kimia dari Amerika. Sebagai seorang muslim sejak kecil dia merasa penasaran dengan paparan al-Quran bahwa akal berada di hati, bukannya diotak sebagaimana diyakini masyarakat selama ini. Dia berkata:

¹⁰ M. Yaniyullah Delta Auliya, *Melejitkan Kecerdasan Otak dan Hati, Menurut Petunjuk al-Quran dan Neurologi*, (Jakarta: Srigunting, 2005), hlm. xiii

¹¹ Wiliam F. Ganong, *Fisiologi Kedokteran*, terj. Adji Dharma (Jakarta: EGC, 1991), hlm. 226

¹² M. Yaniyullah Delta Auliya, *Op.Cit.*, hlm. xiii

¹³ Gohar Mushtaq menerima gelar Ph.D di bidang kimia pada tahun 2001, dengan spesialisasi bidang bio-kimia dan bio-fisika kimia. Setelah keluar dari pendidikan kampus, dia melanjutkan belajar ilmu-ilmu Islam kalsik secara privat dari beberapa guru agama. Dia sering mengisi khutbah dan ceramah di beberapa masjid di area New York, New Jersey dan Connecticut. Buku-buku karangannya yang populer di antaranya *a Beard: In The Light of the Quran, Sunnah and Modern Science*. (Lihat: <http://islamicvoice.com/July2006/BookReview/?PHPSESSID>). Bukunya yang membahas permasalahan hati ini berjudul *Intelligent Heart, The Pure Heart*. Akan tetapi karena belum beredar di Indonesia, penulis tidak bisa memiliki buku ini. Akses yang bisa dilakukan penulis terhadap buku tersebut hanya beberapa bagian yang diposting di internet, serta resensi dan komentar-komentar yang terilis mengenainya.

“It may be of interest to readers to mention the reason that acted as an impetus in my writing this book. The subject of the intelligence of the human heart as it is mentioned in religious scriptures has always fascinated me. During my high school years in the 1980s, I was once watching a lecture about the function of the human heart by a surgeon on television. During the course of his lecture, the surgeon mentioned that there is no intelligence or emotion in the human heart. At that time, I did not have any scientific proof to refute his claim. However that incident further triggered my interest in this subject and I started to research the subject of the intelligence of the human heart,”¹⁴

Setelah melakukan penelitian, karena rasa penasarannya, Mushtaq menemukan hasil yang luar biasa. Ia mendapatkan bukti bahwa di dalam jantung (*qalb*) terdapat sel-sel yang berfungsi seperti neuron yang bertindak secara independen terhadap otak. Bukan hanya independen, Sel-sel tersebut terkadang malah menghantar sinyal ke otak. Hal ini menunjukkan bahwa pada kasus-kasus tertentu ternyata jantung (*qalb*) mengawal akal manusia.¹⁵

Di sebuah situ internet, diulas sebuah tanya jawab yang tertulis bersumber dari *al-I'jāz al-'Ilmiy fi al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Diungkapkan bahwa seorang profesor dari Universitas al-Mulk Abdul Aziz menunjukkan bukti di sebuah Koran harian beberapa tahun lalu, yang memberitakan ternyata jantung bukan hanya tempat bagi darah semata. Melainkan juga merupakan pusat akal dan berpikir manusia. Lebih lanjut diungkapkan juga, seorang Dokter Arab Saudi mengatakan, masalah yang dihadapi para dokter yang melakukan penggantian jantung, bahwa jantung baru yang dipasang pada tubuh pasien tidak memiliki emosi dan perasaan. Orang yang dipasangi Jantung tersebut jika didekati dengan tiba-tiba, dia tidak merespon samasekali, seolah tidak ada sesuatu mengancamnya, jantungnya seolah dingin tidak bisa mengirimkan respon apapun ke seluruh organ tubuhnya.¹⁶

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ Gohar Mushtaq, *The Intelligent Heart, The Pure Heart : An Insight into the Heart Based on the Qur'an, Sunnah and Modern Science*, (London: Ta-Ha Publishers Ltd., 2006), hlm. 83. Lihat juga: <http://makannasik.blogspot.com/2007/08/hati.html>

¹⁶ Tulisan tentang ini banyak ditemukan di internet, di antaranya: <http://www.alsofwah.or.id> dan <http://www.hidayatullah.com>

Dalam al-Quran banyak disebut kata '*aql* atau '*aqala* dengan berbagai bentuk variannya, termasuk juga kata lain yang mempunyai arti serupa dengan '*aql* seperti *faqaha*, *tafakkara* dan *tadabbara*. Demikian juga dengan kata *qalb*, yang kadang disebut dengan kata *shadr* dan *fu'ād*, mencapai jumlah yang tak kurang dari 100 kali disebutkan dalam al-Quran. Menariknya, menurut banyak mufassir, kadang-kadang '*aql* disebutkan dengan kata *qalb*, seperti halnya dalam surat *Qāf* ayat 37.

Terdapat banyak perbedaan pendapat pada ulama' mengenai permasalahan '*aql* dan *qalb*. Imam syafi'i, menyatakan '*aql* berada di dalam *qalb*. Akan tetapi Imam Ahmad, sebagaimana dikutip oleh Fadhl bin Ziyād, mengatakan '*aql* manusia berada di otak (*dimāgh*).¹⁷ Demikian juga halnya dengan Imām Abū Hanīfah dan para pengikutnya.

Al-Ghazāliy (451-505 H/ 1059-1111 M) menyatakan, yang berakal adalah *qalb*. Ada beberapa alasan yang dikemukakan al-Ghazāliy, di antaranya adalah bahwa: (1) '*aql* sering disebut dengan nama *qalb* (Q.S. *al-Hājj*: 46, QS. *al-A'rāf*: 179, dan QS. *Qāf*: 37). (2) Tempat kebodohan dan lupa adalah *kalb*, dengan demikian maka *qalb* merupakan tempat '*aql* dan pemahaman (Q.S. *al-Baqarah*: 7, 10; QS. *al-Nisā'*: 155; QS. *al-Taubah*: 64; QS. *al-Fath*: 11; QS. *al-Muthaffifin*: 14; QS. *Muhammad* 47: 29; dan QS. *al-Hājj*: 46). (3) Apabila manusia berpikir secara berlebihan maka *qalb*-nya akan terasa jenuh dan sesak, sehingga ia seperti terkena penyakit. (4) *Qalb* merupakan organ yang bersinonim dengan '*aql*.¹⁸

Sementara itu kelompok kedua mengajukan beberapa alasan pula, yaitu: (1) Otak merupakan sistem pengingat manusia, ia mampu menentukan pilihan dan menggerakkan manusia. (2) Alat yang dapat mencapai daya kognisi adalah otak. (3) Apabila sistem otak rusak maka manusia menjadi gila. (4) Dalam bahasa sehari-hari orang yang sedikit kecerdasannya disebut dengan "ringan otak" atau "lemah otak". (5) '*Aql* mampu mencapai puncak

¹⁷ Ibn al-Jauziy, *al-Adzkiya*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 3. Lihat juga: <http://www.mail-archive.com/wanita-muslimah@yahoogroups.com/msg20744.html>

kemuliaan, oleh karena itulah berada ditempat yang tinggi dan terhormat, yakni kepala.¹⁹

Pentingnya makna '*aql* dan *qalb* dalam kehidupan manusia dan betapa seringnya al-Quran menyinggungnya, menjadikan hal ini butuh untuk dikaji dan diteliti lebih lanjut. Terutama adalah pernyataan al-Quran (QS. *al-Hajj*: 46) yang menyebutkan bahwa akal manusia sebenarnya terdapat di dalam jantung (*qalb*), bukannya otak (*dimāgh*) sebagaimana dipahami kebanyakan masyarakat selama ini.

B. Pokok Masalah

Sesuai dengan uraian di atas, agar penelitian dapat di bahas secara lebih detail dan terarah, maka masalah pokok itu akan dirinci menjadi dua pokok permasalahan yaitu:

1. Hubungan '*aql* dan *qalb* dalam al-Quran
2. Benarkah menurut al-Quran jantung (*qalb*) mempunyai potensi berpikir (*ta'aqqul*)?

C. Tujuan dan Manfaat Penulisan

1. Tujuan penulisan skripsi

Berpijak dari permasalahan di atas, maka tujuan yang hendak dicapai dalam penulisan skripsi ini adalah:

- a. Untuk mengetahui hubungan '*aql* dan *qalb* dalam al-Quran
- b. Untuk mengetahui maksud ayat yang mengatakan keberadaan '*aql* berada dalam *qalb* (jantung).

2. Manfaat Penulisan Skripsi

- a. Bagi penulis, dengan mengkaji permasalahan ini maka akan memenuhi keingintahuan penulis selama ini terhadap hal ihwal '*aql* dan *qalb*.

¹⁹ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004) hlm. 119

- b. Untuk mendorong masyarakat memaksimalkan potensi '*aql-nya* berfikir semaksimal mungkin, dan tidak menyalahgunakan dalam kehidupan sehari-hari demi kesejahteraan hidup bersama.
- c. Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran yang bermanfaat dalam rangka pengembangan khazanah keilmuan khususnya ilmu pengetahuan Islam, terutama di Fakultas Ushuluddin jurusan Tafsir Hadits. Dan nantinya juga bisa dijadikan sebagai pijakan terhadap penelitian yang lebih lanjut mengenai permasalahan yang sama.

D. Landasan Teori

Objek penelitian skripsi ini adalah kitab suci agama, yaitu al-Quran. Sejalan dengan itu maka landasan teori yang digunakan adalah teori yang mengakui dan mendukung teks kitab suci sebagai sumber kebenaran dan bahkan sumber pengetahuan. Persoalannya adalah apakah ada teori filsafat ilmu yang mendukung kitab suci sebagai sumber kebenaran. Sejauh ini, memang tidak ditemukan teori yang nyata-nyata menyebutkan itu. Namun secara implisit, dukungan itu dapat dipahami dari Realisme Metafisik yang dikembangkan oleh Karl R. Popper (1902-1994 M.)

Bagi Karl R. Popper, data-data indrawi dan kebenaran logika bukanlah sumber kebenaran dan ilmu pengetahuan, melainkan hanya sebagai sarana untuk menemukan kebenaran. Popper kemudian mengajukan teori tentang Dunia Ketiga. Dia membedakan antara Dunia Pertama, yaitu realitas fisik, dengan Dunia Kedua, yaitu kesadaran dan realitas dalam diri manusia. Di atas keduanya, yaitu Dunia Ketiga, adalah dunia sumber munculnya hipotesis, hukum, teori ciptaan manusia, dan lain sebagainya. Dunia Ketiga ini merupakan hasil kerja sama antara Dunia Pertama dengan Dunia Kedua serta seluruh bidang kebudayaan,

seni, agama, metafisika dan lain-lain.²⁰ Dunia Ketiga inilah yang menjadi sumber ilmu pengetahuan, bukan Dunia Pertama dan Dunia Kedua.

Noeng Muhajir menawarkan Realisme Metafisik dengan mengadakan modifikasi atas Realisme Metafisik Karl R. Popper. Bagi Noeng, metafisik itu bukan sebagai abstrak tertinggi dari pikiran manusia yang bersumber dari dunia fisik. Jika demikian, berarti yang metafisik itu hanya ada dalam pikiran (idealisme), bukan realitas di luar pikiran (realisme). Realitas metafisik itu merupakan keteraturan alam semesta yang mempunyai hukum-hukum dan prinsip-prinsip, sebagaimana dunia fisik.²¹ Keteraturan alam tersebut, masih berada dalam Dunia Ketiga, pada Realisme Metafisik Karl R. Popper. Menurut Noeng Muhadjir ada Dunia Keempat yang merupakan wilayah spiritual transendental sebagai wilayah kebenaran mutlak. Dunia Keempat itu adalah Tuhan yang menciptakan keteraturan alam semesta.²² Jadi, sumber dan asal hukum-hukum dan prinsip-prinsip yang menjadi sumber pengetahuan (Dunia Ketiga), adalah Tuhan.

Selain keteraturan alam semesta tersebut, Tuhan juga menurunkan hukum-hukum dan prinsip-prinsip melalui wahyu. Keduanya berasal dari sumber yang sama, yaitu Tuhan. Kalau keteraturan alam semesta diakui sebagai sumber kebenaran dan ilmu pengetahuan, maka sepantasnya wahyu juga diakui sebagai sumber kebenaran juga.

Kecuali itu, dukungan juga datang dari konsep Toshihiko Izutsu tentang adanya dua ayat (*signs*) dalam memahami wahyu Tuhan, yakni ayat verbal dan ayat non-verbal. Ayat-ayat verbal adalah ayat-ayat bercorak linguistik yang menggunakan bahasa manusia (bahasa Arab). Ayat-ayat non-verbal adalah fenomena alam yang “tertulis” dengan

²⁰ C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1997), hlm. 162

²¹ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000) hlm. 144-147

²² *ibid.*

menggunakan “bahasa universal” di hamparan alam semesta.²³ Untuk menemukan kebenaran yang ada pada ayat-ayat verbal dilakukan pembacaan yang mendalam melalui penafsiran. Dan untuk menemukan kebenaran ayat-ayat non-verbal, perlu dilakukan pembacaan yang mendalam terhadap fenomena alam semesta melalui penelitian empiris, seperti observasi dan eksperimen.

Berdasarkan dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa setidaknya ada dua sumber kebenaran yang diturunkan Tuhan di dunia ini, yakni keteraturan alam atau ayat-ayat non verbal, dan wahyu atau ayat-ayat verbal. Ini bisa dipahami juga bahwa untuk memahami alam semesta kita bisa merujuk pada wahyu. Dan sebaliknya, kita juga bisa menggunakan alam dan hukum-hukum keteraturannya sebagai alat bantu memahami wahyu Tuhan.

E. Metode Penulisan Skripsi

1. Sumber Data

Jenis penulisan ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) sehingga sumber-sumber datanya berasal dari data-data tertulis yang berkaitan dengan topik bahasan. Sumber-sumber penelitian ini dapat diklasifikasikan menjadi dua macam. Pertama disebut sumber primer dan kedua adalah sumber sekunder. Karena ini adalah penelitian terhadap al-Quran, maka otomatis sumber primernya ialah al-Quran itu sendiri. Dalam penelitian ini, al-Quran yang dipakai adalah al-Quran *rasm ‘Utsmāniy*, dengan menggunakan *al-Quran dan Terjemahannya* yang diterbitkan oleh Departemen Agama tahun 1986 sebagai rujukan penerjemahan. Selain al-Quran sebagai sumber primer utama, tentunya sebagai sumber primer lainnya kitab-kitab tafsir, kitab-kitab *mu’jam*, dan kitab-kitab *lughah*, yang akan dipakai penulis

²³ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan manusia, pendekatan semantik terhadap al-qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah dan Amirudin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 145-152

sebagai alat dan bahan pertimbangan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Untuk yang pertama, sumber-sumber di bidang tafsir, akan meliputi beberapa kitab tafsir yang dinilai penulis cukup representatif mewakili beragam kitab tafsir yang ada, khususnya dalam pembahasan permasalahan ini. Kitab-kitab tafsir tersebut di antaranya adalah: *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*²⁴ karya Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy, *Tafsīr Mafāṭīḥ al-Ghaib*²⁵ karya Imām Muḥammad Fakhr al-Dīn al-Rāziy, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*²⁶ karya Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshāriy al-

²⁴ Kitab ini memuat eksplorasi dan kekayaan sumber yang heterogen terutama dalam hal makna dan penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal secara luas di kalangan masyarakat. Di sisi lain, kitab tafsir ini sangat kental dengan riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran (*ma'tsūr*) yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, *tābi'īn*, dan *tābi' tābi'īn* melalui hadits yang mereka riwayatkan, maupun riwayat-riwayat yang *mu'tabar* dari kalangan Yahudi dan Nasrani yang telah setia memeluk Islam. Kitab ini juga didukung dengan nalar kritis (*ra'yu*) untuk membangun pemahaman-pemahaman objektifnya. Tafsir ini mempunyai karakteristik sendiri dibanding tafsir-tafsir lainnya. Ia memuat analisis bahasa yang sarat dengan syair dan prosa Arab kuno, variasi *qira'at*, perdebatan isu-isu bidang kalam, dan diskusi seputar kasus-kasus hukum tanpa harus melakukan klaim kebenaran (*truth claim*) subjektifnya. Dalam menulis kitab ini, al-Thabariy, tidak menunjukkan sikap fanatisme madzhab atau alirannya. Kekritisannya mengantarkan pada suatu kesimpulan, menunjukkan bahwa ia termasuk mufassir profesional dan konsisten dengan bidang sejarah yang ia kuasai. (Lihat: Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004), hlm. 42. Lihat juga: http://www.anandkrishna.org/media/gatra_reinkarnasi.php)

²⁵ Metode penafsiran dalam kitab ini adalah *tahlīlī* dan mempunyai corak '*ilmy* yang sangat kental. Dalam menafsirkan, al-Rāziy Menghimpun pendapat beberapa ulama tafsir dari kalangan sahabat maupun setelahnya. Ia mengutamakan *munāsabah* antara surah dengan yang lainnya berdasarkan hikmah, membahas secara detail tentang ayat-ayat *kauniyah* yang dihubungkan dengan kalam tauhid '*aqliyah* lainnya. membubuhkan banyak pendapat filosof kalam setelah beliau menyaringnya serta telah merujuknya pada kitab-kitab hadits. Bila al-Rāziy menyebut ayat tentang hukum, ia menyebutkan semua pendapat empat imam madzhab, namun lebih cenderung pada madzhab Syafi'iy. Penfsiran kitab ini dapat dikatakan membahas seluruh aspek keilmuan secara meluas, sehingga ada yang mengatakan hampir melupakan tentang ilmu tafsir di dalamnya. Ibn Khilkan berkata: sesungguhnya Al-Rāziy mengumpulkan segala *gharīb* dan *gharībah* dalam tafsirnya. Adz-Dzahabiy menambahkan keistimewaan tafsir beliau adalah *munāsabah* antara sebagian ayat dengan ayat lainnya, antara surah dengan surah lainnya secara detail. (Lihat: <http://indoskripsi.com>)

²⁶ Tafsir ini menggunakan sistematika *mushhafiy*, metode *tahlīlī*, dan bercorak *fiqhiy*. Dalam kitabnya *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* ini, al-Qurthubiy selalu menghadirkan permasalahan-permasalahan yang kemudian dikumpulkannya pada beberapa bab pembahasan. Dan sesuai dengan namanya, kitab tafsir ini mempunyai corak fiqih yang sangat kental. Akan tetapi sungguhpun al-Qurthūbiy bermadzhab Mālikiy namun dalam penafsirannya ia tidak terikat dengan madzhabnya. (Lihat: Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Op.Cit.*, hlm. 76-77)

Qurthūbiy, dan *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*²⁷ karya Muḥammad Ḥusain al-Thabthaba'iy. Selain keempat kitab tafsir tersebut, juga akan dipakai kitab-kitab tafsir lain yang dianggap dapat membantu proses penelitian ini. Sedangkan karya-karya lain sebagai sumber primer selain kitab-kitab tafsir di antaranya adalah: *Lisān al-'Arab* karya Ibn Manzhūr, *Mu'jam Mufradāt li Alfādz al-Qur'ān* karya al-Rāghib al-Ashfahāniy, *Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qamūs* karya Muḥammad bin Muḥammad bin 'abd al-Razzāq al-Ḥusain al-Zabīdiy, *Tahdzīb al-Lughah* karya al-Azhariy, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* karya Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *al-Furūq al-Lughawiyah* karya Abū Hilāl al-'Askariy, dan *Mu'jam Mufahras li alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, karya Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Baqiy.

Adapun sumber skunder dalam penelitian ini adalah berbagai khasanah intelektual yang bersifat mendukung dan berhubungan dengan permasalahan 'aql dan qalb, yang berupa karya-karya di bidang, *sīrah*, tasawuf, psikologi, neurologi, dan lain sebagainya. Karya tersebut antara lain adalah: *Sīrah Nabawiyah*, *Sejarah Lengkap Nabi Muhammad Saw* karya Abū Ḥasan 'Aliy al-Ḥasaniy al-Nadwiyy, *Bayān al-Farq Bain al-Shadr wa al-Qulūb wa al-Fu'ād wa al-Lubb* karya Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Aliy al-Ḥakīm al-Tirmidziy, *The Intelligent Heart, The Pure Heart : An Insight into the Heart Based on the Qur'an, Sunnah and Modern Science* karya Gohar Mushtaq, *Ihya' Ulūm al-dīn* karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Relasi*

²⁷ Kitab tafsir *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān* adalah salah satu produk tafsir zaman modern. Ditulis seorang ilmuan Syi'ah Muḥammad Ḥusein al-Thabathaba'iy. Ia menafsirkan al-Quran dengan *grand theory* tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Tafsirannya tersebut didukung dengan analisa ilmiah, teknis, estetis, filosofis, historis, spiritual, sosiologis dan kultural. Hal ini sebagaimana dikomentari oleh Abu Qasim al-Razzaqi. Namun menurutnya, ada tiga aspek penting yang menjadi kekhasannya dan mengcover aspek-aspek lain, yaitu tafsir *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, aspek sosiologis dan filosofis. Berbeda dengan Ali al-Awaisy. Ia memandang aspek terpenting dalam tafsir *al-Mizān* hanya pada dua, yaitu aspek *atsariy* dan 'aqliy. Yang dimasuk dengan *atsariy* adalah metode fundamental yaitu *al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Sedang segi 'aqliy ialah aspek-aspek filosofis, sosiologis dan *tasīr bi al-bāthin* (tafsir *isyāriy*). (Lihat: Abu Qasim Razzaki, "Pengantar Tafsir al-Mizan", *Jurnal al-Hikmah*, no. 8, 1413 H., hlm. 7-9. Lihat juga: M. Yaniyullah Delta Auliya, *Op.Cit.*, hlm. 76-77)

Tuhan dan Manusia, Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an karya Toshihiko Izutsu, *Formasi Nalar Arab, Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius* karya Muhammad Abed al-Jabiri, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Qurani*, karya Muḥammad Syahrūr, *Sufisme dan Akal*, karya Muḥammad ‘Abdullāh al-Syarqawi, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik* karya Mulyadhi Kartanegara, *SQ, Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam berpikir Integralistik dan Holistik untuk memahami Kehidupan* karya Danah Zohar dan Ian Marshal, *Melejitkan Kecerdasan Otak dan Hati, Menurut Petunjuk al-Quran dan Neurolog* karya, M. Yaniyullah Delta Auliya, dan lain sebagainya.

Di samping itu, dalam penelitian ini penulis juga akan menggunakan bantuan beberapa CD program. CD pertama adalah *The Holy Quran* versi 6.5 yang dirilis tanggal 26 Agustus 1997, yang akan dipakai untuk penelusuran ayat-ayat al-Quran. CD kedua adalah *Mausū'ah al-Hadīts al-Syarīf* edisi kedua, yang dipakai untuk penelusuran hadits-hadits Nabi. Dan CD ketiga adalah *al-Maktabah al-Syāmilah* edisi kedua, yang dipakai untuk penelusuran berbagai macam kitab-kitab tafsir, kitab-kitab hadits, kitab-kitab *mu'jam*, dan berbagai macam kitab lain yang diperlukan. Sedangkan untuk mempermudah penulisan ayat-ayat al-Quran dan terjemahannya, akan dipakai program *Quran in Word 2003* versi 1.0.0.

2. Metode Analisis data

Objek penelitian buku ini adalah al-Quran. Oleh karena itu apabila pengumpulan data telah dilakukan dan data sudah terkumpul, maka langkah selanjutnya adalah menganalisa data menggunakan metode tafsir al-Quran. Sampai saat ini terdapat empat metode tafsir yang terkenal di kalangan ulama. Keempat metode itu adalah metode *tahlīliyy*, *ijmāliyy*, *muqarran* dan *maudhū'iy*. Dari keempat metode tafsir

tersebut, metode yang akan dipilih dalam penelitian ini adalah metode *maudhū'iy*.

Metode *maudhū'iy* adalah metode yang membahas ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan Semua ayat yang berkaitan dihimpun kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang berkait dengannya, seperti *asbāb al-nuzūl*, kosa kata dan sebagainya. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik berasal dari al-Quran, al-Hadits maupun rasional.²⁸

Berdasarkan itu, maka langkah-langkah yang dilakukan dalam tafsir *maudhū'iy* adalah sebagai berikut:

- a. Menetapkan topik bahasan.
- b. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut.
- c. Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, misalnya yang *Makkiyah* didahulukan dari yang *Madāniyah*.
- d. Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing. Dalam tahap ini diperlukan bantuan tafsir *tahlīliyy*, yaitu tentang berbagai aspek ayat yang menyangkut *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah* ayat, pengetahuan tentang *dilālah* ayat dan lain sebagainya.
- e. Menyusun pembahasan dalam suatu bentuk kerangka yang sempurna.
- f. Melengkapi pembahasan dengan hadits yang relevan dengan pokok bahasan.
- g. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayat yang mempunyai pengertian sama, atau

²⁸ Nasiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 151.

mengkompromikan antara *‘ām* dan *khās*, yang *muthlaq* dengan *muqayyad*, atau yang kelihatan kontradiktif, sehingga semua bertermu dalam suatu muara pemaknanaan.²⁹

Meskipun pendekatan tafsir *maudhū’iy* yang menjadi metode utama dalam penelitian ini, namun dalam menganalisis masalah, pendekatan lain pun tentu turut berperan. Semua ilmu bantu yang dapat lebih memperjelas masalah dapat penulis gunakan sepanjang pendekatan itu relevan dengan pembahasan.

F. Kajian Pustaka

Sejauh penelusuran penulis, diakui ada beberapa karya ilmiah yang mengkaji masalah hubungan *‘aql* dan *qalb* dalam al-Quran. Namun di antara karya-karya tersebut belum ada yang melakukan pembahasan spesifik terhadap masalah ini. Bahasan tentang *‘aql* dan *qalb* dalam bentuknya yang berserakan, banyak ditemukan dalam terutama kitab-kitab ilmu tasawuf. Akan tetapi kitab-kitab tersebut tidak menyoroti konsep *‘aql* dan *qalb* dalam al-Quran secara khusus, melainkan menampilkan persoalan itu dalam konteks permasalahan tasawuf. Di antara karya-karya bidang tasawuf tergolong cukup banyak membahas dan mengupas permasalahan ini adalah kitab *Ihya’ Ulūm al-dīn* karya *hujjah al-Islām* al-Imām al-Ghazāliy.

Al-Ghazāliy mengatakan, kata *qalb* dalam al-Quran dan al-Hadits mempunyai suatu makna di mana manusia bisa mengerti dan mengetahui hakikat segala sesuatu, yang tidak lain adalah *‘aql*. Dan kadang-kadang itu juga dimaksudkan dengan jantung yang ada dalam rongga dada. Hal itu karena antara *qalb* yang halus dengan *qalb* fisik mempunyai hubungan yang khas. *Qalb* yang halus, meskipun ia bisa berhubungan dengan seluruh anggota badan, tetapi hubungan tersebut terjadi melalui perantaraan *qalb*

²⁹ Muhammad Nor Ichwan, *Memasuki Dunia al-Qur’an*, (Semarang: Lubuk Raya, 2001), hlm. 267-268. Lihat juga: M. Quraish Shihab, “Metode-metode Penafsiran al-Quran” dalam Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah dan Ulum al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 173

jasmani. Seolah-olah *qalb* jasmani menjadi tempat, kerajaan, alam dan kendaraan bagi hati yang halus itu.³⁰

Kitab tasawuf lain yang banyak membahas konsep hati adalah *Bayān al-Farq Bain al-Shadr wa al-Qulūb wa al-Fu'ād wa al-Lubb*, karya Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Aliy al-Hakīm al-Tirmidziy. Al-Tirmidzi berusaha memilah-milah perbedaan antara *al-shadr*, *al-qulūb*, *al-fu'ād*, dan *al-lubb* yang berada dalam al-Quran dan semuanya biasa diartikan dengan "hati". Menurutnya, *al-shadr* adalah unsur paling luar dari "hati", sedangkan *al-lubb* adalah unsur yang terdalam. Semua unsur-unsur "hati" tersebut mempunyai kemampuan untuk ber'*aql*, akan tetapi dengan tingkat kemampuan yang berbeda-beda. Al-Tirmidziy mengatakan, kebanyakan kaum ahli budaya yang memiliki pengetahuan tentang bahasa, berpendapat bahwa *al-lubb* adalah akal. Namun, sebenarnya ia mempunyai perbedaan seperti perbedaan antar cahaya matahari dan cahaya lampu.³¹ Bagi al-Tirmidziy, dalam al-Quran akal juga mempunyai nama-nama lain, yakni, *al-nuhā*, *al-hijr*, *al-hilm* dan *al-hijā*.³²

Selain kitab-kitab tasawuf ada beberapa karya bidang lain yang membahas permasalahan '*aql* dan *qalb*, diantaranya adalah *al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āshirah* karya Muḥammad Syahrūr, yang bagian keduanya telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Quran*. Dalam buku ini, Syahrūr mengartikan *fu'ād* bukan sebagai "hati" (*qalb*) atau bagian dari padanya, melainkan sebagai fase awal perkembangan pemikiran manusia, yakni pengetahuan identifikatif yang dihubungkan dengan alat-alat indrawi secara langsung. Menurut Syahrūr kata *qalb* yang berada dalam al-Quran bukanlah berarti sebagai jantung sebagaimana selama ini diyakini kebanyakan

³⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī, *op.cit.*, hlm. 4

³¹ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Aliy al-Hakīm al-Tirmidziy, *Bayān al-Farq Bain al-Shadr wa al-Qulūb wa al-Fu'ād wa al-Lubb*, (Kairo: Dar al-'Arab, t.th.) hlm. 73-74 Abu 'Abdillāh Muḥammad bin 'Aliy al-Hakīm al-Tirmidziy adalah seorang tokoh terkenal bidang tasawuf yang hidup di awal abad ketiga hijrah. Dia juga diakui mempunyai keahlian dalam bidang tafsir. Seperti dikatakan al-Hajūri dalam karyanya *al-Kasyf al-Mahjūb*, bahwa al-Tirmidziy mempunyai karya tafsir al-Quran, akan tetapi dia wafat sebelum karya tersebut diselesaikannya. Lihat: *ibid.*, hlm. 7.

³² *ibid.*, hlm. 76

ulama, tetapi sebagai otak (*dimāgh*), karena alat berpikir bukanlah jantung melainkan otak.³³ Dan selanjutnya, ia menafsirkan *al-Qulūb allatī fi al-Shudūr* dalam QS. *al-Hajj*: 49 dengan arti “otak yang berada di kepala”.

Adapun karya lokal yang mempunyai kaitan dengan permasalahan ini, adalah buku *Melejitkan Kecerdasan Hati dan Otak, Menurut Petunjuk al-Quran dan Neurologi*, karya M. Yaniyullah Delta Auliya. Sebenarnya buku ini bukanlah jenis buku tentang tafsir. Meskipun demikian, dalam memahami makna ‘*aql* dan ‘*qalb*. Yaniyullah sempat mengutip penafsiran tiga kitab tafsir, yakni, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* karya al-Qurthubiy, *al-Mizān fi Tafṣīr al-Qur’ān* karya Thabatab’iy, dan *Tafṣīr Rūḥ al-Ma’āniy* karya al-Lusiy. Akan tetapi karena pada dasarnya ini adalah jenis buku psikologi, pembahasan tentang konsep ‘*aql* dan ‘*qalb* hanya bersifat sepintas lalu, tidak ada analisis yang mendalam kecuali hanya cuplikan-cuplikan semata.

Berbeda dengan karya-karya di atas, yang pembahasannya tidak fokus dan hanya bersifat sekilas semata, dalam penelitian ini akan dibahas permasalahan ‘*aql* dan ‘*qalb* dalam sebuah kajian komprehensif dengan menggunakan bermacam pendekatan tafsir. Selain itu juga akan diuraikan mengenai pandangan bidang-bidang keilmuan lain selain tafsir, mencakup filsafat, neurologi, psikologi, tasawuf, dan lain-lain; dengan harapan hasil penelitian ini dapat diterima oleh masyarakat yang berbeda-beda cara pandangnya.

G. Sistematika Penulisan Skripsi

Untuk memberikan gambaran secara jelas tentang skripsi ini secara utuh, maka penulis akan memberikan gambaran secara umum, pembahasan pada masing-masing bab yang berisi beberapa sub bab pembahasan. Adapun sistem penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

Bab I meliputi Pendahuluan, dimana dalam pendahuluan ini berisi tentang latar belakang pemilihan judul atau tema skripsi. Kemudian pokok

³³ Muḥammad Syahrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Qurani*, terj.M. Firdaus, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2004) hlm. 115-117

permasalahan yang akan dibahas dalam skripsi dan penulis fokuskan agar tidak terjadi pembahasan yang meluas. Selanjutnya adalah tujuan dan manfaat penulisan skripsi, landasan teori, metode penulisan, tinjauan kepustakaan dan sistematika penulisan skripsi.

Bab II merupakan tinjauan umum tentang konsep '*aql* dan *qalb* serta hubungan keduanya dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan, yang meliputi ilmu kedokteran, ilmu filsafat, ilmu taswuf, dan lain sebagainya. Selain itu pada bab ini juga akan dipaparkan ayat-ayat yang membahas '*aql* dan *qalb* serta bentuk-bentuk derivasinya, dan kata-kata lain yang menunjukkan arti pada '*aql* dan *qalb*.

Bab III, dalam bab ini akan dibahas tentang pandangan ulama' terhadap hubungan '*aql* dan *qalb*, yang kemudian akan dianalisis kebenarannya dengan menggunakan berbagai macam pendekatan untuk bisa dicapai kesimpulan yang dianggap paling mendekati kebenaran.

Bab IV merupakan bab yang terakhir, yaitu penutup dari keseluruhan proses penelitian ini, memuat kesimpulan yang berpijak pada bab sebelumnya serta saran-saran yang berkaitan dengan penelitian ini.

BAB II

TINAJUAN UMUM TERHADAP ‘AQL DAN QALB

A. ‘Aql

1. Pengertian ‘Aql

Secara bahasa, kata *al-‘aql*, mempunyai bermacam makna.¹ Antara lain, Tetapnya sesuatu (*al-tatsabbut fī al-umūr*)², menahan diri dan berusaha menahan (*al-imsāk wa al-imtisāk*),³ juga bermakna mencegah (*al-man‘u*)⁴ seperti dalam pepatah: “saya mencegah unta itu agar tidak lari”. Karena itulah seseorang yang menggunakan akalanya disebut dengan ‘*āqil* yatu orang yang dapat mengikat dan menawan hawa nafsunya. Hal senada juga dijelaskan oleh Ibn Zakariyā (w. 395/1004 M) yang mengatakan bahwa semua kata yang memiliki akar kata yang terdiri dari huruf ‘*ayn*, ‘*qāf*, dan ‘*lām* menunjuk kepada arti kemampuan mengendalikan sesuatu, baik berupa perkataan, pikiran, maupun perbuatan.⁵

Itulah beberapa pengertian pokok bagi kata ‘*aql* yang hampir melingkupi seluruh buku bahasa (leksilogi). Dan semua makna lain sebenarnya telah tercakup ke dalam pengertian di atas, tidak berbeda secara signifikan.

¹ Banyaknya makna ‘*aql* sampai-sampai ‘*aql* diartikan dengan *diyāh* (denda), dan terkandung juga dipakai sebagai *kināyah* persetubuhan. (lihat: Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār al-Shādir, 1992), Juz XI, hlm. 458-466)

² *ibid.*

³ Al-Rāghib al-Ashfahāniy, *Mu‘jam Mufradāt Alfādz al-Qur‘ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.) juz II, hlm. 110-112. Lihat juga: Ibn Manzhūr, *op. cit.*

⁴ Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Abd al-Razzāq al-Ḥusain al-Zabīdiy, *Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qamūs* versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 7339

⁵ Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Mu‘jam Maqāyis al-Lughah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II Juz IV hlm. 69

Sedangkan kata derivatif dari ‘*aql*’ adalah kata *ma’qilun* dalam arti *malja’un* (tempat bersandar) karena menjadi sandaran bagi pemiliknya.⁶ Selain itu, tali pengikat serban disebut ‘*iqāl*’; menahan orang di dalam penjara disebut ‘*i’taqal*’; dan tempat tahanan disebut *mu’taqal*. Lisān al-‘Arab menjelaskan bahwa *al-’aql* berarti *al-ḥijr* yang mempunyai arti menahan, dan *al-’āqil* ialah orang yang menahan diri serta mengekang hawa nafsu. Seterusnya diterangkan pula *al-’aql* mengandung arti kebijaksanaan (*al-nuhā*), lawan dari lemah pikiran (*al-ḥumuq*). Selanjutnya disebut bahwa *al’aql* juga mengandung arti *qalb*. Lebih lanjut lagi dijelaskan kata ‘*aqala*’ mengandung arti memahami.⁷

Sama saja, apakah kata ‘*aql*’ itu adalah kata dasar atau derivasi, maka makna-makna yang tiga, seperti disebutkan di awal, memberikan pengertian adanya fungsi praksis, di mana ‘*aql*’ tidak keluar dari pengekangan dan pencegahan⁸. Kemudian diartikan mengekang atau mencegah pemiliknya dari segala maksiat, atau dari biang kekacaun, serta hal-hal tidak baik yang tidak diinginkan.⁹ Hal ini bisa dipahami dari kebiasaan orang Arab zaman jahiliyah, yang menyebut ‘*āqil*’ sebagai orang yang dapat menahan amarahnya, dan oleh karenanya dapat mengambil sikap dan tindakan yang berisi kebijaksanaan dalam mengatasi masalah yang dihadapinya.¹⁰

Berdasarkan pengertian di atas, lalu dipahami bahwa orang yang menggunakan ‘*aql*’ pada dasarnya adalah orang yang mampu mengikat hawa nafsunya, sehingga hawa nafsu tidak dapat menguasai dirinya. Ia mampu mengendalikan diri terhadap dorongan nafsu dan dapat

⁶ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Pondok Pesantren al-Munawwir, t.th.), hlm. 1027

⁷ Ibn Manzhūr, *op. cit.*. Lihat juga: Muḥammad bin Muḥammad bin ‘abd al-Razzāq al-Ḥusain al-Zabīdiy, *op. cit.*, hlm.7339

⁸ Lihat pendapat Ibn al-Jauziy yang dinukil dari pendapat pakar linguistik, Tsa’laba. Ibn al-Jauziy, *al-Adzkiyā*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 3

⁹ Abū Hilāl al-‘Askariy, *al-Furūq al-Lughawiyah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 366

¹⁰ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986) hlm. 6-7

memahami kebenaran agama, sebab orang yang dapat memahami kebenaran agama hanyalah orang yang tidak dikuasai nafsu. Sebaliknya orang yang dikuasai nafsu tidak dapat memahami agama.

Adapun kata *'aql* dalam al-Quran, seperti yang diungkapkan al-Ashfahāniy, mempunyai dua makna. Yakni, potensi untuk menerima ilmu, dan ilmu yang dengannya manusia dapat mengambil faedah. Untuk definisi yang pertama diwakili oleh ayat “*wa mā ya'qiluhā illā al-ālimūn*”¹¹ .sedangkan definisi kedua diwakili oleh ayat “*shummun bukmun 'umyun fa hum lā ya'qilūn*.”¹²

Dalam *Tafsīr al-Lubāb*, Ibn Ādil mengutip beberapa pendapat para ulama tentang *'aql*. Ia berkata:

“Sebagian filosof berpendapat, *'aql* adalah esensi halus dalam badan, yang mengeluarkan sinarnya seperti halnya lampu di dalam rumah, yang bisa membedakan hakekat dari segala sesuatu. Ada juga yang mengatakan ia adalah esensi yang terbentang....Abū Ḥasan al-Asy'āriy, Abū Ishāq al-Isfarāyīniy dan lain-lain mengatakan *'aql* adalah ilmu. Al-Qādhīy Abū Bakar mengatakan ilmu *dharūriy* yang dapat mengetahui wajibnya hal-hal yang wajib, mubahnya hal-hal yang mubah, dan mustahilnya hal-hal yang mustahil. Abū al-Ma'aliy dalam *al-Burhān* berpendapat, sesungguhnya *'aql* adalah sifat yang datang dengannya pemahaman terhadap ilmu-ilmu. Al-Syāfi'iy berkata, *'aql* adalah watak. Abū al-'Abbās al-Qalānsiy berkata, *'aql* adalah kekuatan untuk membedakan sesuatu. Dan riwayatkan dari al-Muḥāsibiy bahwa *'aql* adalah cahaya-cahaya (*anwār*) dan penglihatan-penglihatan (*bashā'ir*)”.¹³

Kecuali itu, sebagaimana dikutip Baharuddin, Ibrāhīm Madzkūr mengatakan, *'aql* juga dapat dipahami sebagai suatu potensi rohani untuk membedakan antara yang *haqq* dan *bāthil*. Secara lebih tegas lagi, Ibrāhīm 'Abbās Maḥmūd Aqqad menjelaskan, *'aql* adalah penahan hawa nafsu. Dengan *'aql*-nya manusia dapat mengetahui amanah dan kewajibannya. *'Aql* adalah pemahaman dan pemikiran. *'Aql* juga

¹¹ QS. Al-'Ankabūt: 43

¹² QS. Al-Baqarah: 171. Lihat: al-Rāghib al-Ashfahāniy, *op. cit.*

¹³ Ibn 'Ādil, *Tafsīr al-Lubāb*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz I, hlm.

merupakan petunjuk yang membedakan hidayah dan kesesatan. ‘*Aql* juga penglihatan batin yang berdaya tembus melebihi penglihatan mata.¹⁴

‘*Aql* dalam pengertian ini, dipahami bukan sebagai otak, salah satu organ tubuh, tetapi daya pikir yang terdapat dalam jiwa manusia. ‘*Aql* ini dapat memperoleh ilmu pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitar. Oleh karena itulah akal pikiran merupakan potensi gaib yang dimiliki manusia, bukan makhluk lain, walaupun makhluk tersebut mempunyai otak.¹⁵ Dan manusia yang hilang ‘*aql*, kepadanya *taklif* diangkat, tidak berlaku baginya.¹⁶

Dalam pemahaman Toshihiko Izutsu, kata ‘*aql* di zaman jahiliyah dipakai dalam arti kecerdasan praktis (*practical intelegence*) yang dalam istilah psikologi modern disebut kecakapan memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang berakal, menurut pendapatnya adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah setiap kali ia dihadapkan dengan problema, dan selanjutnya dapat melepaskan diri dari bahaya yang ia hadapi. Kebijaksanaan praktis serupa ini amat dihargai oleh orang Arab zaman jahiliyah.¹⁷

Pendapat Izutsu di atas selaras dengan apa yang dikatakan Abū Bakar al-Baghdādiy ketika mendefinisikan kata ‘*aql*. Sebagaimana dikutip oleh al-Syarqawi, al-Baghdādiy mengatakan:

“Sesungguhnya isyarat yang ditujukan pada bahasa Arab, adalah makna praksis dari ‘*aql*. Dalam pengertian ulama bahasa, ‘*aql* berarti *man’un* (larangan atau pencegahan) dan ‘*aqqāl* (alat ikat), seperti pepatah mereka: “‘*Aqaltu ‘an al-nāqah ai mana’tuhā bimā syadadtuhā bihi ‘an tasharrufihā fī sa’yihā*” (aku mencegah unta itu dengan alat pengikat secara kuat agar tidak terlepas).

¹⁴ Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam, Studi tentang Elemen Psikologi dan al-Quran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 116

¹⁵ Ibn Manzhūr, *op. cit.*

¹⁶ Al-Rāghib al-Ashfahāniy, *op. cit.*

¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan manusia, pendekatan semantik terhadap al-qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah dan Amirudin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 65

Inilah makna praksis dari kata '*aql*' yang mengikat jiwa dan mencegahnya dari berbuat sesuatu yang menjadi watak."¹⁸

Ayat-ayat al-Quran maupun uraian kamus yang diberikan di atas tidak menyebut bahwa '*aql*' adalah daya pikir yang berpusat di kepala. *Al-*'*aql*' malahan dikatakan sama dengan *al-qalb* yang berpusat di dada.¹⁹ Berkaitan dengan ini, Toshihiko Izutsu mengatakan, kata '*aql*' masuk ke dalam filsafat Islam dan mengalami perubahan dalam arti. Dengan masuknya pengaruh filsafat Yunani ke dalam pemikiran Islam, kata '*aql*' mengandung arti yang sama dengan kata Yunani *nous*. Dalam filsafat Yunani, *nous* mengandung arti daya berpikir yang berada dalam jiwa manusia. Dengan demikian pemahaman dan pemikiran tidak lagi melalui *qalb* di dada tetapi melalui '*aql*' di kepala.²⁰

Berdasar hal tersebut di atas, tidak mengherankan kalau pemikiran yang jelas tentang '*aql*' terdapat dalam pembahasan filosof-filosof Islam. Atas pengaruh filsafat Yunani, '*aql*' dalam pendapat mereka merupakan salah satu dari daya jiwa (*al-rūh/al-nafs*) yang terdapat dalam diri manusia.

2. Diskursus Tentang '*Aql*'

Sekedar untuk mengetahui kata akal ('*aql*') dengan sinonimnya yang lain, Endang Saefuddin Anshori berpendapat bahwa dalam struktur manusia ada satu potensi yang dinyatakan dengan perkataan *ratio* (latin), '*aql*' (Arab), *budhi* (Sanskerta), akal budi (satu perkataan yang tersusun dari bahasa Arab dan Sansekerta), *nous* (Yunani), *reason* (Perancis dan Inggris), *verstand* (Belanda) dan *Vernunft* (Jerman).²¹ Endang Saefuddin Anshori mendefinisikan akal adalah suatu potensi ruhaniah manusia yang

¹⁸ Muḥammad 'Abdullāh al-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), hlm. 17

¹⁹ Dalam kitab-kitab bahasa di atas, kebanyakan ulama bahasa malah mengatakan '*aql*' berada di *qalb* bukan di otak (*dimāgh*). Hanya *Tāj al-'Arūs* karya al-Zabīdiy (w. 816 H) yang sempat menyinggung tentang kemungkinan '*aql*' berada di otak.

²⁰ Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, hlm. 66

²¹ Endang Saefuddin Anshori, *Ilmu Filsafat dan Agama*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), hlm. 150.

berkesanggupan untuk mengerti sedikit secara teoritis realitas kosmis yang mengelilinginya, di mana ia sendiri juga termasuk di dalamnya, dan untuk secara praktis merubah dan mempengaruhinya.²²

Istilah akal seringkali disamakan dengan istilah otak atau *ratio*. Meskipun keduanya merujuk adanya persamaan, tetapi juga mengandung perbedaan yang cukup mendasar. Pengertian otak misalnya adalah merujuk pada materi (jaringan saraf yang lembut) yang terdapat dalam tempurung kepala. Di samping terdapat pada manusia, otak juga terdapat pada binatang. Beda halnya dengan akal, yang hanya terdapat pada manusia. Manusia bisa saja berotak tetapi tidak berakal seperti halnya orang gila.

Karena berbicara tentang akal sering dianggap tidak terlepas dari pembicaraan otak, kiranya sedikit banyak perlu dibahas masalah otak terlebih dahulu. Secara biologis otak terbagi dalam tiga bagian besar yang terdiri dari bagian otak kiri²³, bagian otak kanan²⁴, dan bagian otak kecil atau otak bawah sadar²⁵. Masing-masing bagian ini memiliki karakteristik dan tugas yang spesifik.

²² *ibid.*

²³ Otak bagian kiri atau *left cerebral hemisphere*, merupakan bagian otak yang bertugas berpikir secara kognitif atau rasional. Bagian ini memiliki karakteristik khas yang bersifat logis, matematis, analitis, realistis, vertikal, kuantitatif, intelektual, obyektif, dan mengontrol sistem motorik bagian tubuh kanan (lihat: <http://www.geocities.com/SubEnd05/rightbrn/pemancar.htm>). Lihat juga: Taufiq pasiak, *Revolusi IQ/SQ/EQ antara Neurosains dan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 66

²⁴ Bagian otak kanan atau *right cerebral hemisphere*, adalah bagian otak yang berpikir secara afektif dan relasional, memiliki karakter kualitatif, impulsif, spiritual, holistik, emosional, artistik, kreatif, subyektif, simbolis, imajinatif, simultan, intuitif, dan mengontrol gerak motorik bagian tubuh sebelah kiri. (lihat: <http://www.geocities.com/SubEnd05/rightbrn/pemancar.htm>). Lihat juga: Taufik pasiak, *op. cit.*, hlm. 66

²⁵ Otak kecil atau otak bawah sadar bertugas sebagai mesin perekam seluruh kejadian yang berlangsung di kehidupan kita. Otak kecil yang bernama *cerebellum* ini sering kali mengagetkan kita dengan memberikan informasi secara tiba-tiba mengenai sesuatu yang tidak kita sadari sebelumnya, padahal sudah terekam di dalam bagian bawah sadar kita. Otak bawah sadar ini juga sering kali merekam sesuatu hal yang tidak kita sadari sebagai sebuah masalah dan kemudian dari waktu ke waktu mengingatkan kita kepada hal tersebut sebagai sebuah obsesi. Dari sisi baiknya, bagian otak ini juga akan merekam ilmu pengetahuan yang kita terima tanpa sadar dan berarti tidak terekam di bagian otak rasional kita, kemudian memberi kita kemampuan yang terkadang agak mengejutkan karena kehebatannya dalam menanggulangi masalah hal-hal

Pada otak terdapat 30 milyar sel yang membentuk tiga bagian di atas. Setiap bagian sel ini membentuk jaringan kerjasama rumit melalui bagian-bagian kecil lainnya yang disebut neuron. Secara keseluruhan jaringan kerjasama sel dan neuron ini tidak pernah berhenti bekerja seumur hidup manusia. Ini adalah suatu jaringan kerja canggih yang berlangsung terus-menerus sepanjang hidup dan tidak mungkin ditandingi oleh teknologi apa pun yang pernah diciptakan manusia.²⁶

Otak mengatur dan mengkordinir sebagian besar gerakan, perilaku dan fungsi homeostasis seperti detak jantung, tekanan darah, keseimbangan cairan tubuh dan suhu tubuh. Otak juga bertanggung jawab atas fungsi seperti pengenalan, emosi, ingatan, pembelajaran motorik dan segala bentuk pembelajaran lainnya.

Otak terbentuk dari dua jenis sel: glia dan neuron. Glia berfungsi untuk menunjang dan melindungi neuron, sedangkan neuron membawa informasi dalam bentuk pulsa listrik yang dikenal sebagai potensial aksi. Mereka berkomunikasi dengan neuron yang lain di seluruh tubuh dengan mengirimkan berbagai macam bahan kimia yang disebut *neurotransmitter*. *Neurotransmitter* ini dikirimkan pada celah yang dikenal sebagai *sinapsis*. Avertebrata seperti serangga mungkin mempunyai jutaan neuron pada otaknya, vertebrata besar bisa mempunyai hingga seratus miliar neuron.²⁷

Neokorteks (*proencephalon* atau *forebrain*) yang terbungkus di sekitar bagian atas dan sisi-sisi limbik, yang mengisi 80% dari seluruh materi otak, adalah tempat kecerdasan yang mengatur pesan-pesan yang diterima melalui penglihatan, pendengaran dan sensasi tubuh, yang menimbulkan proses penalaran, berpikir intelektual, pembuatan

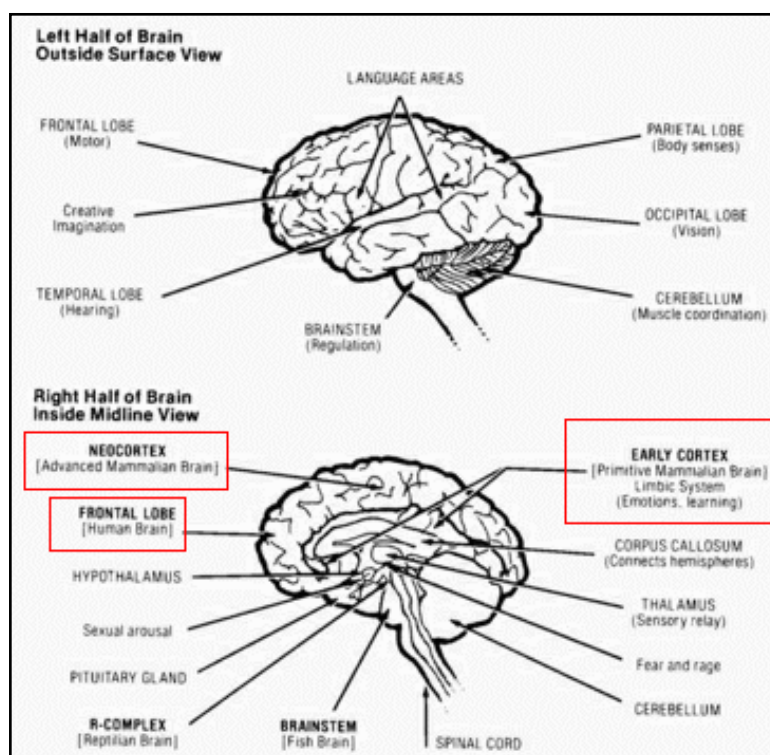
mendadak. (lihat: <http://www.geocities.com/SubEnd05/rightbrn/pemancar.htm>). Lihat juga: Taufik pasiak, *op. cit.*, hlm. 66

²⁶ <http://www.geocities.com/SubEnd05/rightbrn/pemancar.htm>

²⁷ <http://ms.wikipedia.org/wiki/Otak>

keputusan, perilaku waras, bahasa, kendali motorik sadar, dan ideasi (penciptaan gagasan) non-verbal. Dalam neokorteks, semua kecerdasan tinggi berada, seperti kecerdasan linguistik, matematika, visual, kinestetik, musik, antar pribadi, dan juga intuisi.²⁸

Gambar 2.1
Struktur Otak²⁹



Otak menyimpan informasi dengan menggunakan asosiasi. Apabila ada penguatan informasi lama dan penambahan informasi baru, maka sel-sel otak segera berkembang membentuk hubungan-hubungan baru. Semakin banyak jalinan saraf terbentuk, semakin lama dan kuat informasi itu disimpan. Hubungan antar sel saraf terjadi di sinapsis, yang mengubah energi listrik menjadi energi kimia dengan mengeluarkan

²⁸ Bobbi Deporter dan Mike Hernacki, *Quantum learning, Membiasakan Belajar Nyaman dan Menyenangkan*, terj. Alwiyah Abdurrahman, (Bandung: Kaifa, 2003), hlm. 28-30

²⁹ Gambar diambil dari: <http://dnuxminds.files.wordpress.com/2007/04/brain2.gif>

neurotransmitter. Energi kimia ini kemudian diubah menjadi energi listrik kembali pada sel saraf berikutnya. Rangsangan yang terus menerus akan mempercepat jalannya energi listrik di saraf dan energi kimia di sinapsis, sehingga akan membuat otak semakin segar. Inilah beda mendasar antara otak dan komputer, meskipun komputer dirancang atas dasar prinsip kerja otak. Semakin digunakan, komputer akan semakin aus, sedangkan otak semakin canggih karena ia mengikuti hukum “*Use it or lose it*” (gunakan atau hilang).³⁰

Menurut William F. Ganong, belajar ternyata bukan hanya fungsi otak semata, tetapi yang lebih hebat dari itu ialah belajar dengan koneksi saraf. Sistem pensyarafan memiliki fungsi-fungsi yang lebih tinggi, yaitu belajar, ingatan, pertimbangan, bahasa, dan fungsi-fungsi jiwa lainnya. Berbagai perangkat yang tersedia dalam otak sebagaimana telah dijelaskan di atas, sesungguhnya dapat membuat otak bekerja sebagai pengendali dan pengorganisasi saraf yang tersebar di seluruh organ tubuh.³¹ Danah Zohar dan Ian Marshal mengatakan: “Ditinjau dari ilmu saraf, semua sifat kecerdasan bekerja melalui, dan dikendalikan oleh otak beserta jaringan yang tersebar di seluruh tubuh”.³²

Berbeda dengan tinjauan medis, yang mengatakan bahwa berakal adalah aktifitas otak atau jaringan syaraf semata, dalam pandangan sufi akal mempunyai konsep dan pengertian tersendiri. Akal dalam pandangan sufi sebagaimana pendapat al-Hākim al-Tirmidziy, seperti dikutip oleh Muḥammad ‘Abdullāh al-Syarqawiy dalam buku *Sufisme dan Akal*, berpendapat:

“...Akal dibagi menjadi dua macam. *Pertama*, akal yang mengetahui persoalan dunianya. Akal seperti ini berasal dari instink yang terdapat pada umumnya anak-anak Adam as., kecuali

³⁰ http://www.dinkes-diy.org/?x=berita&id_berita=28022006122813

³¹ William F. Ganong, *Fisiologi Kedokteran*, terj. Adji Dharma (Jakarta: EGC, 1991), hlm. 225

³² Danah Zohar dan Ian Marshal, *SQ, Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam berpikir Integralistik dan Holistik untuk memahami Kehidupan*, terj. Rahmani Astuti, dkk., (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 35

seseorang yang di dalamnya terdapat penyimpangan, semisal orang gila dan anak kecil. Pada mereka, kadar akal instink ini memiliki perbedaan tingkatan. *Kedua*, akal yang mengetahui persoalan akhiratnya. Akal seperti ini berasal dari cahaya hidayah dan kedekatan hubungan (dari Allah Swt.) yang hanya dimiliki oleh orang-orang yang mengesakan Allah dan tidak dimiliki oleh mereka yang menyekutuka-Nya. Dan akal seperti ini memiliki perbedaan tingkatan di antara kaum *muwahiddin* (orang-orang yang mengesakan Allah)...”³³

Kecerdasan dari aktivitas akal pertama (akal instink) berasal dari argumentasi bahwa di antara manusia terdapat perbedaan keunggulan yang berdasarkan pada kecerdasan otak. Akal ini terbentuk dari petunjuk tabiat alamiah, sedangkan akal kedua (akal dari Allah) terbentuk dari petunjuk iman. Siapa yang terhalang dari akal pertama (akal instink atau fitrah) disebut orang bodoh. Dengan sendirinya dia tidak memiliki petunjuk atau hidayah iman.

Untuk memperjelas perbedaan karakteristik kedua akal di atas, Muhammad Abdullah asy-Syarqawi meringkasnya dalam bentuk tabel berikut ini:³⁴

Tabel 2.1

Akal Instink dan Akal Iman

Akal Instink atau Akal Fitrah	Akal Iman atau Akal Dari Allah
<ul style="list-style-type: none"> - Mengetahui persoalan dunia saja - Terdapat pada banyak anak Adam - Terbentuk dari hidayah alamiah - Sebagian dari ilmunya adalah 	<ul style="list-style-type: none"> - Mengetahui persoalan akhirat - Hanya dimiliki kaum tauhid, tidak kaum musyrik - Terbentuk dari hidayah iman - Perbedaan derajat di antara

³³ Muhammad ‘Abdullāh al-Syarqawi, *op. cit.*, hlm. 163

³⁴ *ibid.*, hlm. 165.

intelegensia (kecerdasan) - Menjadi <i>hujjah</i> /argumentasi bagi pemiliknya - Siapa yang terhalang dari akal ini berarti dia seorang yang bodoh, gila dan sombong	kaum tauhid terhadap akal ini adalah perbedaan yang tetap luhur
--	---

Bagi Jalaluddin Rumi, ada keterkaitan antara '*aql*, *nafs*, *rūh* dan *qalb*. *Rūh*, menurutnya, memiliki kualitas pemahaman yang disebut '*aql*. Tingkatan manusia dibedakan oleh kekuatan cahaya '*aql* dalam menembus selubung *nafs*. Antara '*aql* dan *nafs* senantiasa terlibat pertarungan. Namun, sayangnya bagi sebagian besar orang, *nafs*-lah yang menang. Karenanya, mereka seringkali tidak dapat membedakan antara yang benar dan yang salah, yang nyata dan yang tidak nyata, makna dan bentuk. Sedangkan bagi para nabi dan orang-orang suci, '*aql*-lah yang menang.³⁵ Rumi mengatakan: "jika desahan *nafs* keledai telah kalah, '*aql* akan menjadi messiah. Sungguh '*aql* dapat melihat setiap akibat; *nafs* tidak. '*Aql* telah dikalahkan *nafs* menjadi *nafs* –Yupiter bertekuk lutut pada Saturnus, mungkinkah?"³⁶

Bagi Rumi, akal para nabi dan orang-orang suci yang benar-benar dapat mengalahkan *nafs*. Akal mereka disebut sebagai akal universal ('*aql kulliy*) atau "akal dari akal"; akal yang dapat melihat dan memahami makna dari setiap bentuk, melihat hakikat segala sesuatu. Meskipun akal universal pada esensinya satu, tetapi setiap nabi dan orang-orang suci memiliki derajatnya masing-masing. Sebagian besar manusia tidak sampai pada tingkatan akal ini, karena akal mereka

³⁵ William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*, terj. M. Sadat Ismail dan Ahmad Nidjam, (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 49-50

³⁶ *ibid.*, hlm. 50

terselimuti oleh kegelapan *nafs*. Akal seperti ini disebut akal parsial (*'aql juz'iy*), yang terbagi dalam berbagai tingkatan.³⁷

Menurut Javad Nurbakh, akal parsial diperoleh dari pengalaman sehari-hari, dari kehidupan material. Akal partikular berfungsi sebagai alat untuk mengontrol dan menaklukkan *nafs al-ammārah* sehingga ia tidak menjadi liar dan terkendali. Akal partikular tak dapat digunakan untuk mencapai kebenaran, karena kebenaran selalu berkaitan keseluruhan dengan universalitas, yang hanya bisa diperoleh melalui *'aql kulliy*.³⁸

Akal parsial memerlukan “makanan” dari luar melalui belajar, mengkaji “*'ilm abdān*”. Sedangkan akal universal mampu mencukupi dirinya sendiri, tidak memerlukan lagi “makanan” dari luar. Itulah sumber “*'ilm adyān*”. Muhammad dikatakan *ummiy* (“buta huruf”) bukan karena tidak dapat menulis atau tak berilmu. Dia disebut *ummiy* karena tulisan, ilmu dan kebijaksanaan yang beliau miliki bukan diperoleh melalui belajar. Berkaitan dengan ini Rumi mengatakan: “seorang filosof diperbudak oleh konsep-konsep intelektual; orang suci bertengger di atas akal dari akal”³⁹

Dalam ajaran Islam, akal mempunyai kedudukan tinggi dan banyak dipakai, bukan hanya dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan semata, tetapi juga dalam perkembangan ajaran-ajaran keagamaan Islam sendiri. Dalam al-Quran banyak kita jumpai ayat-ayat yang memerintahkan kita untuk berpikir dan menggunakan akal. Oleh karena itulah bukanlah tanpa alasan bila dikatakan Islam sebagai agama rasional.⁴⁰

³⁷ *ibid.*, hl. 50-51

³⁸ Javad Nur Bakhsy, “*Taswuf dan Psikoanalisa Konsep Irodah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi*”, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no. 8, 1991

³⁹ William C. Chittick, *op. cit.*, hlm. 53

⁴⁰ Harun Nasution, *op. cit.*, hlm. 101

Akan tetapi, menurut Harun Nasution, pemakaian kata rasional terhadap Islam perlu ditegaskan ulang. Kerasionalan Islam bukannya kemudian percaya kepada rasio semata-mata dan meninggalkan wahyu, atau membuat akal lebih tinggi dari wahyu. Karena dalam pemikiran Islam, baik dalam bidang filsafat ataupun ilmu kalam, akal tetap tunduk pada wahyu, dan dipakai hanya untuk memahami teks-teks suci tersebut.⁴¹

Banyak yang mengklaim, kalangan filosof Islam dan kaum Mu'tazilah cenderung mengedepankan wahyu dari pada akal. Bagi Harun Nasution, pendapat tersebut tidak beralasan. Yang dipertentangkan dalam sejarah pemikiran Islam sebenarnya bukanlah akal dengan wahyu, melainkan penafsiran terhadap teks wahyu. Penilaian tersebut timbul karena ketidakpahaman terhadap pengertian sebenarnya dari wahyu Islam, serta pengertian-pengertian semisal *qath'iy al-wurūd*, *qath'iy al-dalālah*, *zhanniy al-wurūd* dan *zhanniy al-dalālah*. Sehingga bila kelihatan penafsiran yang jauh dari arti tekstual wahyu, dengan penekanan pada arti metaforis, maka dianggap oleh sebagian penulis-penulis Barat telah menolak wahyu.⁴² Sungguhpun demikian tidak semua pemikir Barat beranggapan serupa, di antaranya adalah W Montgomery Watt. Sungguhpun terhadap kalangan serasional Mu'tazilah, Watt melihat mereka bukanlah sebagai orang-orang yang bebas berpikir dan tidak terikat agama (*free thinkers*), tetapi baginya mereka adalah benar-benar orang Islam yang tak bisa terlepas dari wahyu.⁴³

Meskipun demikian ada beberapa orang dalam Islam zaman klasik yang dinilai terlalu mendewa-dewakan akal dan mengacuhkan wahyu. Mereka kemudian tidak dianggap sebagai muslim atau orang beragama lagi, tetapi dicap sebagai para *mulhidīn*.⁴⁴ Salah seorang tokoh

⁴¹ *ibid.*, hlm. 101-102

⁴² *ibid.*, hlm 103

⁴³ *ibid.*, hlm 102

⁴⁴ *ibid.*, hlm 104

yang terkenal di antaranya adalah Abū al-Ḥasan Aḥmad Ibn Yahyā Ibn Ishāq al-Rawandiy (lahir 825 M). Ibn al-Rawandiy berpendapat bahwa akallah satu-satunya jalan untuk memperoleh pengetahuan. Akallah yang menentukan apa yang baik dan apa yang buruk. Akallah yang menjadi kriteria segala-galanya. Akal pulalah yang menguji keperluan datangnya rasul. Ajaran-ajaran yang dibawa rasul tak boleh tidak harus sesuai dengan akal. Akan tetapi kalau sesuai dengan akal maka datangnya rasul tak ada gunanya. Dan kalau tidak sesuai, maka kerasulan yang membawa ajaran itu tidak benar. Rasul-rasul dalam pendapat al-Rawandiy tidak lain kecuali ahli-ahli sihir.⁴⁵

Tokoh lain adalah Muhammad Ibn Zakariyyā al-Rāzi (865-925 M). Al-Rāzi berpendapat bahwa akal dapat mengetahui dan bisa menentukan segalanya, sehingga wahyu tidak diperlukan lagi. Al-Rāzi juga menolak kenabian dengan tiga alasan. (1) Akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri dengan baik, sehingga tidak ada gunanya seorang nabi. (2) Tidak ada pembenaran untuk pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing yang lain, karena semua orang lahir dengan tingkat kecerdasan yang sama, hanya pengembangan dan pendidikan yang membedakan mereka. (3) Ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar bahwa mereka berbicara atas nama Tuhan yang sama, mestinya tidak ada perbedaan.⁴⁶ Baginya, tidaklah masuk akal rasul-rasul itu dikirim Tuhan, karena mereka membawa kekacauan di dunia dan rasa benci serta permusuhan di kalangan bangsa-bangsa.⁴⁷

Kekuatan akal untuk mengetahui, menurut Muḥammad ‘Abduh, pada setiap orang mempunyai kekuatan yang berbeda, perbedaan ini dibagi menjadi dua, yaitu akal *khawwāsh* dan akal *‘awwām*. Akal

⁴⁵ http://forum.swaramuslim.net/more.php?id=43638_0_15_0_M.

⁴⁶ *ibid.*

⁴⁷ Harun Nasution, *op. cit.*, hlm. 103-104

khawwāsh adalah akal yang dapat mencapai pengetahuan tentang Tuhan, sedangkan akal *‘awwām* adalah akal yang tidak bisa mencapai seperti apa yang dicapai oleh akal *khawwāsh*. Dengan adanya dua macam akal ini, maka fungsi wahyu, jika diterima oleh akal *‘awwām*, memiliki fungsi informasi, sementara yang diterima oleh akal *khawwāsh* berfungsi sebagai konfirmasi. Maksudnya adalah kalau akal *khawwāsh* melakukan penyelidikan tentang hal-hal yang ingin diketahui, maka wahyu berfungsi sebagai alat untuk membenarkan penyelidikan ketika terjadi *chaos*. Berbeda dengan akal *‘awwām* ketika melihat wahyu, maka wahyu itu merupakan informasi pertama yang ia ketahui. Perbedaan akal di atas menurut Muḥammad ‘Abduh tidak hanya karena faktor pengetahuan, akan tetapi adanya faktor bawaan alami di luar kehendak manusia.⁴⁸

Menurut Ibn Rusyd, akal dibagi menjadi tiga: *Pertama* akal demonstratif (*burhaniy*) yang memiliki kemampuan untuk memahami dalil-dalil yang meyakinkan dan tepat, menghasilkan hal-hal yang jelas dan penting serta melahirkan filsafat. *Kedua* adalah akal logik (*manthiqiy*) yang sekedar mampu memahami fakta-fakta argumentatif. *Ketiga* adalah akal retorik (*khithābiy*) yang mampu menangkap hal-hal yang bersifat nasehat dan retorik, karena tidak dipersiapkan untuk memahami aturan berpikir sistematis.⁴⁹ Berbeda dengan al-Kindiy yang membagi akal menjadi dua, yaitu akal praktis dan teoritis.⁵⁰

Pertama, akal praktis adalah akal yang menerima arti-arti berasal dari materi yang ditangkap indra, sedangkan akal teoritis adalah akal yang dapat menangkap arti murni, yaitu arti yang tidak pernah ada dalam materi, seperti Tuhan, roh dan malaikat. *Kedua* adalah akal teoritis, yang menurut Ibnu Sina dibagi lagi menjadi empat, yaitu akal materiil, akal bakat, akal aktual dan akal perolehan. *Pertama*, akal materiil adalah akal

⁴⁸ Yudian Wahyudi Asmin, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 119-122.

⁴⁹ Poerwantana, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung: PT Rosdakarya, 1994), hlm. 207-210.

⁵⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm 58-63

yang semata-mata mempunyai potensi untuk berpikir dan belum dilatih walaupun sedikit. *Kedua*, akal bakat yaitu akal yang sudah mulai dilatih berpikir tentang hal-hal yang abstrak. *Ketiga*, akal aktual yaitu akal yang telah mampu berfikir hal-hal yang abstrak dan dapat dikeluarkan setiap saat bila dikehendaki. *Keempat*, akal perolehan yaitu akal yang sanggup berpikir tentang hal-hal yang abstrak, dengan tidak memerlukan daya upaya. Akal perolehan inilah yang dapat menangkap ilmu pengetahuan dari akal aktif, yang oleh Al-Farabi disebut akal kesepuluh yaitu malaikat Jibril, sebagaimana terdapat dalam filsafat emanasinya.⁵¹

Al-Farabi membagi akal menjadi sepuluh macam yang berawal dari pancaran Tuhan sebagai wujud pertama berpikir akan dirinya, sehingga timbul wujud kedua yang disebut akal pertama. Akal ini berpikir akan dirinya dan Tuhan, maka muncullah akal kedua dan langit pertama. Akal kedua berpikir akan dirinya dan Tuhan maka muncullah akal ketiga dan bintang-bintang. Akal ini berpikir akan dirinya dan Tuhan maka muncul akal keempat dan Saturnus. Akal keempat berpikir tentang dirinya dan Tuhan maka muncul akal kelima dan Jupiter. Selanjutnya akal kelima berpikir tentang dirinya dan Tuhan maka muncul akal keenam dan Mars. Akal keenam berpikir tentang Tuhan dan dirinya maka muncul akal ketujuh dan Matahari. Akal ketujuh berpikir tentang dirinya dan Tuhan maka muncul akal kedelapan dan Venus. Akal kedelapan berpikir tentang Tuhan dan dirinya, maka muncul akal kesembilan dan Merkurius. Selanjutnya akal kesembilan menghasilkan akal kesepuluh dan bumi, ruh-ruh serta materi pertama yang menjadi dasar dari empat unsur, yaitu: api, udara, air dan tanah. Dan dari akal kesepuluh ini sudah tidak bisa menghasilkan akal lagi.⁵²

⁵¹ *ibid.*, hlm. 86-90. lihat juga: Mulyadi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 24.

⁵² Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), hlm. 99

Dalam masalah akal, para teolog juga berselisih pendapat tentang kemampuannya, diantaranya adalah dua kubu yang saling bertolak belakang yaitu Mu'tazilah dengan tokoh pendirinya Jahm bin Shofwān dan *Ahl al-Sunnah* dengan tokohnya Imām al-Asy'ariy dan Abū Manshūr Al-Maturidiy. Menurut Mu'tazilah akal dapat mengetahui adanya Tuhan, mampu mengetahui adanya kewajiban berterima kasih kepada Tuhan, mengetahui mana hal yang baik dan yang buruk, serta mampu mengetahui kewajiban melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan yang buruk. Dari keempat hal tersebut menurut Mu'tazilah dapat diketahui tanpa adanya wahyu. Berbeda dengan pendapat Asy'ariyah bahwa akal tanpa adanya wahyu hanya akan mengetahui satu dari empat hal di atas, yaitu hanya akan tahu tentang adanya Tuhan.

Munculnya perbedaan pendapat mengakibatkan perpecahan dalam aliran Maturidiyah, di mana aliran ini terpecah menjadi dua. Maturidiyah Samarkand yang dimotori oleh Abū Manshūr Muhammad al-Maturidiy berpendapat bahwa akal dapat mengetahui tiga dari empat hal di atas, yaitu tahu akan adanya Tuhan, tahu kewajiban berterima kasih pada Tuhan, dan mampu mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk. Sedangkan hal yang keempat yaitu mengetahui kewajiban berbuat baik dan meninggalkan hal yang buruk tidak dapat diketahui oleh akal. Maturidiyah kedua, Maturidiyah Bukhārā yang dimotori oleh Imām Muḥammad Al-Baidhāwiy berpendapat, akal hanya mengetahui dua hal yaitu: mengetahui adanya Tuhan dan mampu mengetahui hal yang baik serta hal yang buruk. Sedangkan untuk mengetahui kewajiban berterima kasih pada Tuhan dan kewajiban menjalankan hal yang baik serta meninggalkan yang buruk hanya dapat diketahui dengan bantuan wahyu.⁵³

⁵³ Harun Nasution, *op. cit.*, hlm. 76-77

3. 'Aql dalam al-Quran

Dalam al-Quran terdapat kurang lebih 49 kata 'aql yang muncul secara variatif. Semua kata tersebut diungkapkan dalam bentuk kata kerja (*fi'il*) dan tak pernah disebut dalam bentuk *masdar*, akan tetapi semuanya berasal dari kata dasar 'aql. Kata-kata 'aql tersebut yaitu:

- a. 'Aqala sekali dalam QS. 2: 75.
- b. Ta'qilūn 22 kali dalam QS. 2: 44, QS. 2: 73, QS. 2: 76, QS. 2: 242, QS. 3: 65, QS. 3: 118, QS. 6: 32, QS. 6: 161, QS. 7: 169, QS. 10: 16, QS. 11: 51, QS. 12: 2, QS. 12: 109, QS. 21: 10, QS. 21: 67, QS. 23: 80, QS. 24: 61, QS. 26: 28, QS. 28: 60, QS. 36: 62, QS. 37: 138, QS. 40: 67, QS. 43: 3, QS. 57: 17.
- c. Na'qilu 1 kali dalam QS. 67: 10.
- d. Ya'qilu satu kali dalam QS. 29: 43
- e. Dan ya'qilūn 22 kali dalam QS. 2: 164, QS. 2: 170, QS. 2: 171, QS. 5: 58, QS. 5: 103, QS. 8: 22, QS. 10: 42, QS. 10: 100, QS. 13: 4, QS. 16: 12, QS. 16: 67, QS. 22: 46, QS. 25: 44, QS. 29: 35, QS. 29: 63, QS. 30: 24, QS. 30: 28, QS. 36: 68, QS. 39: 43, QS. 45: 5, QS. 49: 4, QS. 59: 14.⁵⁴

Ke-49 kata 'aql diatas tersebar dalam 30 surat dan 49 ayat, sesuai dengan konteksnya masing-masing. Untuk memudahkan kita mengklasifikasikan kata-kata 'aql yang berada dalam al-Quran, dapat dilihat tabel di bawah ini:

Tabel 2.2

Ayat-ayat 'Aql

No	Kata	Tempat Ayat	Bentuk Kata	Kel. Ayat
1.	عقلوا	Q.S. 2: 75	فعل ماض	Madaniyah

⁵⁴ Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Baqiy, *Mu'jam Mufahras li alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 594-595

2.	تعقلون	Q.S. 2: 44	فعل مضارع	Madaniyah
3.	تعقلون	Q.S. 2: 73	فعل مضارع	Madaniyah
4.	تعقلون	Q.S. 2: 76	فعل مضارع	Madaniyah
5.	تعقلون	Q.S. 2: 242	فعل مضارع	Madaniyah
6.	تعقلون	Q.S. 3: 65	فعل مضارع	Madaniyah
7.	تعقلون	Q.S. 3: 118	فعل مضارع	Madaniyah
8.	تعقلون	Q.S. 6: 32	فعل مضارع	Makkiyah
9.	تعقلون	Q.S. 6: 161	فعل مضارع	Madaniyah
10.	تعقلون	Q.S. 7: 169	فعل مضارع	Madaniyah
11.	تعقلون	Q.S. 10: 16	فعل مضارع	Makkiyah
12.	تعقلون	Q.S. 11: 51	فعل مضارع	Makkiyah
13.	تعقلون	Q.S. 12: 2	فعل مضارع	Madaniyah
14.	تعقلون	Q.S. 12: 109	فعل مضارع	Makkiyah
15.	تعقلون	Q.S. 21: 10	فعل مضارع	Makkiyah
16.	تعقلون	Q.S. 21: 67	فعل مضارع	Makkiyah
17.	تعقلون	Q.S. 23: 80	فعل مضارع	Makkiyah
18.	تعقلون	Q.S. 24: 61	فعل مضارع	Madaniyah
19.	تعقلون	Q.S. 26: 28	فعل مضارع	Makkiyah
20.	تعقلون	Q.S. 28: 60	فعل مضارع	Makkiyah
21.	تعقلون	Q.S. 36: 62	فعل مضارع	Makkiyah
22.	تعقلون	Q.S. 37: 138	فعل مضارع	Makkiyah
23.	تعقلون	Q.S. 40: 67	فعل مضارع	Makkiyah
24.	تعقلون	Q.S. 43: 3	فعل مضارع	Makkiyah
25.	تعقلون	Q.S. 57: 17	فعل مضارع	Madaniyah
26.	نعقل	Q.S. 67: 10	فعل مضارع	Makkiyah

27.	يعقلها	Q.S. 29: 43	فعل مضارع	Makkiyah
28.	يعقلون	Q.S. 2: 164	فعل مضارع	Madaniyah
29.	يعقلون	Q.S. 2: 170	فعل مضارع	Madaniyah
30.	يعقلون	Q.S. 2: 171	فعل مضارع	Madaniyah
31.	يعقلون	Q.S. 5: 58	فعل مضارع	Madaniyah
32.	يعقلون	Q.S. 5: 103	فعل مضارع	Madaniyah
33.	يعقلون	Q.S. 8: 22	فعل مضارع	Madaniyah
34.	يعقلون	Q.S. 10: 42	فعل مضارع	Makkiyah
35.	يعقلون	Q.S. 10: 100	فعل مضارع	Makkiyah
36.	يعقلون	Q.S. 13: 4	فعل مضارع	Madaniyah
37.	يعقلون	Q.S. 16: 12	فعل مضارع	Makkiyah
38.	يعقلون	Q.S. 16: 67	فعل مضارع	Makkiyah
39.	يعقلون	Q.S. 22: 46	فعل مضارع	Madaniyah
40.	يعقلون	Q.S. 25: 44	فعل مضارع	Makkiyah
41.	يعقلون	Q.S. 29: 35	فعل مضارع	Makkiyah
42.	يعقلون	Q.S. 29: 63	فعل مضارع	Makkiyah
43.	يعقلون	Q.S. 30: 24	فعل مضارع	Makkiyah
44.	يعقلون	Q.S. 30: 28	فعل مضارع	Makkiyah
45.	يعقلون	Q.S. 36: 68	فعل مضارع	Makkiyah
46.	يعقلون	Q.S. 39: 43	فعل مضارع	Makkiyah
47.	يعقلون	Q.S. 45: 5	فعل مضارع	Makkiyah
48.	يعقلون	Q.S. 49: 4	فعل مضارع	Madaniyah
49.	يعقلون	Q.S. 59: 14	فعل مضارع	Madaniyah

Berdasarkan penggunaan kata '*aql*' dalam berbagai susunannya dapat dijelaskan beberapa penggunaannya, yang diantaranya adalah sebagai berikut:

- a. Digunakan untuk memikirkan dalil-dalil dan dasar keimanan.⁵⁵
- b. Digunakan untuk memikirkan dan memahami alam semesta, serta hukum-hukumnya (*sunatullah*).⁵⁶
- c. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap peringatan dan wahyu Allah.⁵⁷
- d. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap proses sejarah peradaban umat manusia didunia.⁵⁸
- e. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap kekuasaan Allah.⁵⁹
- f. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap hukum-hukum yang berkaitan dengan moral.⁶⁰
- g. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap makna ibadah, semacam shalat.⁶¹

Adapun secara lebih rinci, objek dalam ayat-ayat '*aql*' di atas adalah seperti dalam tabel di bawah ini:

⁵⁵ Lihat : QS. *Baqarah*: 76; QS. *al-Baqarah* : 75, 170, 171; QS. *Yūnus*: 100; QS. *Yāasīn*: 62; QS. *al-Mā'idah* : 103; QS. *Hūd*: 51; QS. *al-Anbiyā'*: 67; QS. *al-Furqān*: 44; QS. *al-Qahsash*: 60; QS. *al-Zumar*: 43; QS. *al-Hujurāt* 4; dan *al-Hasyr*: 14

⁵⁶ Lihat: QS. *al-Baqarah*: 164; QS. *al-Nahl*: 12, 67; QS. *al-Mu'minūn*: 78; QS. *al-Ra'ad*: 4; QS. *al-Syu'arā'*: 28; QS. *al-Ankabūt*: 26; QS. *al-Rūm*: 24; QS. *al-Shaffāt*: 138; QS. *al-Hadīd*: 170; dan QS. *al-Mulk*: 10; dan QS. *al-Qashāsh*: 60

⁵⁷ Lihat QS. *Yūsuf*: 2; QS.:*al-Baqarah*: 32, 44; QS. *Ali 'Imrān*: 65; QS. *Yūnus*: 16; QS. *al-Anbiyā'* : 10; QS. *al-Zukhruf*: 3; QS. *al-Mulk*: 10

⁵⁸ Lihat: QS. *al-Hajj*: 46; QS. *Yūsuf*: 109; QS. *Hūd*: 51; QS. *al-Anfāl*: 22, QS. *Yūnus*: 10; QS. *al-Nūr*: 61; dan QS. *Yāsīn*: 68

⁵⁹ Lihat : QS. *al-Baqarah*: 73, 242; QS. *al-An'ām*: 32; QS. *al-Syu'arā'*: 28; QS. *al-Ankabūt*: 35; QS. *al-Rūm*: 28

⁶⁰ Lihat: QS. *al-An'ām*: 151

⁶¹ Lihat: QS. *al-Mā'idah*: 58

Tabel 2.3
Objek '*Aql* dalam al-Quran

No	Tempat Ayat	Objek Ayat
1.	Q.S. 2: 75	Kalam Allah al-Quran
2.	Q.S. 2: 44	Kitab al-Quran
3.	Q.S. 2: 73	Kehidupan setelah mati
4.	Q.S. 2: 76	Hidayah Allah
5.	Q.S. 2: 242	Ayat Allah
6.	Q.S. 3: 65	Kitab sebelum al-Quran
7.	Q.S. 3: 118	Larangan berteman Yahudi
8.	Q.S. 6: 32	Kehidupan dunia permainan
9.	Q.S. 6: 161	Petunjuk muslimin
10.	Q.S. 7: 169	Kisah Nabi Musa
11.	Q.S. 10: 16	Balasan ingkar terhadap wahyu
12.	Q.S. 11: 51	Kisah Nabi Hud
13.	Q.S. 12: 2	Al-Quran berbahasa Arab
14.	Q.S. 12: 109	Memikirkan umat masa lalu
15.	Q.S. 21: 10	Memikirkan al-Kitab
16.	Q.S. 21: 67	Penyembah selain Allah
17.	Q.S. 23: 80	Penukaran malam dan siang
18.	Q.S. 24: 61	Salam kepada semua orang
19.	Q.S. 26: 28	Tuhan penguasa timur dan barat
20.	Q.S. 28: 60	Hidup di dunia permainan
21.	Q.S. 36: 62	Setan menyesatkan manusia
22.	Q.S. 37: 138	Nikmat kepada umat Luth

23.	Q.S. 40: 67	Proses penciptaan manusia
24.	Q.S. 43: 3	Al-Quran berbahasa Arab
25.	Q.S. 57: 17	Kesuburan bumi setelah mati
26.	Q.S. 67: 10	Peringatan akan siksa neraka
27.	Q.S. 29: 43	Melawan kebenaran hancur
28.	Q.S. 2: 164	Proses hukum alam
29.	Q.S. 2: 170	Mengikuti nenek moyang
30.	Q.S. 2: 171	Kafir tidak mengerti kebaikan
31.	Q.S. 5: 58	Orang tidak menggunakan akal
32.	Q.S. 5: 103	Orang kafir mendustakan Allah
33.	Q.S. 8: 22	Sifat orang munafiq
34.	Q.S. 10: 42	Kemurnian al-Quran
35.	Q.S. 10: 100	Keimanan urusan Allah
36.	Q.S. 13: 4	Proses terjadinya buah-buahan
37.	Q.S. 16: 12	Proses peredaran alam
38.	Q.S. 16: 67	Proses anggur memabukkan
39.	Q.S. 22: 46	Penghancuran umat terdahulu
40.	Q.S. 25: 44	Manusia dikuasai hawa nafsu
41.	Q.S. 29: 35	Turunnya azab dari langit
42.	Q.S. 29: 63	Proses turunnya air hujan
43.	Q.S. 30: 24	Hujan menghidup-kan tanah
44.	Q.S. 30: 28	Memikirkan diri sendiri
45.	Q.S. 36: 68	Orang tua seperti bayi kembali
46.	Q.S. 39: 43	Syafaat semata-mata hak Allah
47.	Q.S. 45: 5	Proses hukum alam

48.	Q.S. 49: 4	Tatakrama terhadap Rasul
49.	Q.S. 59: 14	Perpecahan kaum munafiq

Dari 49 ayat menggunakan kata '*aql*' tersebut diatas dapat ditarik pengertian bahwa '*aql*' dipakai untuk memahami berbagai obyek yang riil maupun abstrak, dan yang bersifat empiris sensual sampai empiris transendental. '*Aql*' digunakan untuk memikirkan hal-hal yang kongkrit seperti sejarah manusia, hukum-hukum alam (*sunnatullāh*). Juga digunakan untuk memikirkan hal yang abstrak seperti kehidupan di akhirat, proses menghidupkan orang yang sudah mati, kebenaran ibadah, wahyu, dan lain-lain.

B. *Qalb*

1. Pengertian *Qalb*

Seperti halnya kata '*aql*', kata *qalb* juga mempunyai berbagai macam makna. *Qalb* adalah bentuk *mashdar* dari akar *qalaba - yaqlibu - qalban* yang berarti membalikkan atau memalingkan. Dalam banyak kamus bahasa Arab-Indonesia, kata *qalb*, bila berdiri sendiri, diartikan dengan hati, jantung dan akal. Bila dalam bentuk ungkapan, seperti *qalb al-jaisy* berarti tentara yang berada di tengah. Ungkapan *qalb kulli syai'* berarti hati, pati, pusat atau sari sesuatu.

Dalam *Lisān al-'Arab*, Ibn Manzhūr pertama-tama mengartikan arti kata kerja *qalaba*. Kata tersebut diartikan dengan mengubah sesuatu dari bagian mukanya. Ungkapan *qalaba al-syai'* berarti mengubah sesuatu, bagian luar menjadi bagian dalam.⁶² Kata *qalb* (bentuk jamaknya *aqlub* atau *qulūb*) yang telah menjadi satu istilah diartikan dengan segumpal menggantung dalam dada.⁶³ Firman Allah Swt., "al-Quran itu

⁶² Ibn Manzhūr, *op. cit.*, Juz I, hlm. 686-689

⁶³ *ibid.* Lihat juga: al-Azhariy, *Tahdzīb al-Lughah* (Kairo: Dār al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th.), juz 9, hlm. 172

diturunkan oleh *al-Rūh al-Amīn* pada *qalb*-mu”⁶⁴, hemat Ibn Manzhūr, sebagaimana dikatakan al-Zujjāj, mempunyai maksud, Jibril menurunkan al-Quran kepadamu sehingga *qalb*-mu menangkapnya, dan al-Quran itu kokoh berada padanya sehingga selamanya kamu tidak pernah melupakannya.⁶⁵

Berangkat dari beberapa pengertian di atas, jantung (*heart*) disebut *qalb* karena memang secara fisik keadaannya terus-menerus berdetak dan bolak-balik memompa darah. Namun dalam pengertian secara psikis, *qalb* merupakan suatu keadaan rohaniyah yang selalu bolak-balik dalam menentukan suatu ketetapan. Dalam hubungan ini al-Tirmidziy, sebagaimana dikutip oleh al-Syarqawiy, berkata, “Dinamakan *qalb* karena ia senantiasa berbolak-balik (*taqallub*), dan karena *qalb* berada di antara dua “jari” dari beberapa “jari” Yang Maha Pengasih, di mana Dia membalikkan sesuai dengan kehendak-Nya terhadap diri si *qalb*.”⁶⁶

Al-qalb juga berarti membelokkan sesuatu dari arahnya. *Al-qalb* berarti pula memalingkan manusia dari arah atau tujuan yang dikehendaknya. *Taqallaba al-syai’ zharan li bāthin* berarti sesuatu berbalik, di mana bagian luar menjadi bagian dalam, seperti ular berguling-guling di atas tanah yang amat panas oleh terik matahari.⁶⁷ *Qallaba al-syai’ yaqlibuhu qalban* bermakna memindahkan sesuatu dari tempat yang satu ke tempat yang lain, seperti *wa ilaihi tuqlabūn* (kalian akan dikembalikan kepada-Nya). *Qallaba al-umūr* berarti memikirkan sesuatu dari berbagai seginya.⁶⁸ *Taqlīb al-syai’* berarti mengubah sesuatu

⁶⁴ QS. *al-Syu’arā’*: 193-194

⁶⁵ Ibn Manzhūr, *op. cit.*

⁶⁶ Muḥammad ‘Abdullāh al-Syarqawiy, *Op.Cit*, hlm. 51

⁶⁷ Ibn Manzhūr, *op. cit.*. Lihat juga: Muḥammad bin Muḥammad bin ‘abd al-Razzāq al-Ḥusain al-Zabīdiy, *op. cit.*, hlm.871

⁶⁸ Ibn Manzhūr, *op. cit.*. Lihat juga: Muḥammad bin Muḥammad bin ‘abd al-Razzāq al-Ḥusain al-Zabīdiy, *op. cit.*, hlm. 875

dari suatu keadaan ke keadaan yang lain, seperti firman Allah, “*yauma tuqallabu wujūhuhum fī al-nār*”.⁶⁹

Qallaba kaffaih berarti membolak-balikkan kedua tangannya. Ini merupakan *kināyah* dari penyesalan,⁷⁰ seperti dalam firman Allah *fa ashbaha yuqallibu kaffaihi ‘alā mā anfaqa fīhā*.⁷¹ *Inqalaba* adalah kembali dan berpindah ke tempat semula (berbalik) atau ke tempat lain (lihat QS. Ali Imran: 144). *Taqallaba fī al-umūr wa fī al-bilād* berarti berpindah-pindah dalam berbagai persoalan dan pulang balik dari satu tempat ke tempat lain dalam suatu negara, seperti disebut dalam al-Quran, *fa lā yaghrurka taqallubuhum fī al-bilād*.⁷² *Qalbu kulli syai’ lubbuhu* berarti *qalb* dari segala sesuatu adalah *lubb*-nya (inti, esensi). “*ji’tuka bi hādzā al-amr qalban, ay mahdhan*” berarti aku datang kepadamu membawa masalah/perkara ini dengan setulus hati.⁷³

Hemat Ibn Manzhūr, kata *qalb* juga terkadang diungkapkan untuk arti ‘*aql*. Ia mengutip apa yang dikatakan al-Farrā’ mengenai firman Allah, *Inna fī dzālika ladzīkrā liman kāna lahu qalb* (sesungguhnya di dalam hal itu ada peringatan bagi orang yang memiliki *qalb*),⁷⁴ yang mana bagi al-Farrā’ *qalb* dalam ayat tersebut bermakna ‘*aql*.⁷⁵ Akan tetapi ada juga ulama yang memaknai *qalb* dalam ayat tersebut bukan dengan ‘*aql*, melainkan sebagai *tafahhum* (pengertian, pemahaman) dan *tadabbur* (perenungan, pertimbangan). Menurut al-Farrā’ dalam bahasa Arab, boleh dikatakan, *mā laka qalb* (engkau tidak memiliki *qalb*), *mā qalbuka ma’ak* (bersamamu tiada *qalb*), dan *aina dzahaba qalbuk* (kemanakah *qalb*-mu?). Ketiga ungkapan tersebut menyebutkan kata *qalb* untuk menyebut ‘*aql*, sehingga yang dimaksud adalah *mā laka ‘aql*

⁶⁹ QS. *al-Ahzāb*: 66. Al-Rāghib al-Ashfihāniy, *op. cit.*, hlm. 258-259

⁷⁰ *ibid.*

⁷¹ QS. *al-Kahf*: 42

⁷² QS. *al-Mu’minūn*: 4 *ibid.*

⁷³ Ibn Manzhūr, *op. cit.*

⁷⁴ QS. *Qāf*: 37

⁷⁵ Ibn Manzhūr, *op. cit.*

(engkau tidak memilik akal), *mā ‘aqluka ma’ak* (bersamamu tiada akal), dan *aina dzahaba ‘aqluk?* (kemanakah akalmu?).⁷⁶

Dalam Kamus Kontemporer Arab-Indonesia, kata dasar *qalaba* diartikan dengan mengubah, membalikkan, merobohkan, atau mengganti. Kata *qalb* dalam bentuk *mashdar* diartikan sebagai padanan bagi kata *tahwīl* (pembalikan, pemutaran, perubahan), *‘aks* (kebalikan, pembalikan), *ithāhat* (perobohan) dan *isqāth* (penumbangan), *tabdīl* (penggantian) dan *taghyīr* (pengubahan), *fu’ād* (hati, lubuk hati, jantung), *quwwah* (kekuatan) dan *syajā’ah* (keberanian), *jauhar* (inti), *lubb* (esensi) dan *shamīm* (bagian dalam), serta kata *wasath* (pusat, bagian tengah atau tengah-tengah).⁷⁷

Sementara itu, dalam kamus al-Munawwir, Ahmad Warson mengartikan *qalb* sebagai padanan bagi kata *lubb* (hati, isi, lubuk hati, jantung, inti), *‘aql* (akal), *quwwah* dan *syajā’ah* (kekuatan, semangat atau keberanian), *bāthin* (bagian dalam), *wasath* (pusat, bagian tengah atau tengah-tengah), serta *al-mahdh wa al-khālīsh* (bagian yang murni).⁷⁸

Kata *qalb*, seringkali digandengkan dan disamakan dengan kata *fu’ād*. Ibn Manzhūr mengatakan, putra gurunya menyatakan bahwa *qalb* berarti *fu’ād*. Lebih lanjut, Ibn manzhūr menukil pendapat al-Zuhriy yang mengatakan, “Aku melihat sebagian orang Arab memakan daging *qalb* (*lahmah al-qalb*) baik keseluruhannya, bijinya, maupun penutupnya dengan *qalb* dan *fu’ād*. Dan aku tidak melihat mereka membedakan antara keduanya”.⁷⁹

Al-Rāghib al-Ashfahāniy mengatakan bahwa *fu’ād* itu memang seperti *qalb*, akan tetapi ia membedakan keduanya dari semua makna-maknanya yang lebih rinci, di mana masing-masing keduanya berbeda

⁷⁶ *ibid.*

⁷⁷ Attabik Ali dan Ahmad Zuhdi, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemahan al-Quran, 1973), hlm. 353

⁷⁸ Ahmad Warson Munawwir, *op. cit.*, hlm. 1232

⁷⁹ Ibn Manzhūr, *op. cit.*

dari sisi pemakaiannya. Menurutny, dikatakan *fu'ād* karena didalamnya mengandung makna *tafa'ud* yang berarti *tawaqqud* (terbakar, menyala). *Fa'adtu al-lahm* artinya memanggang/membakar daging (*syawaituhu*), dan *lahm fa'id* berarti daging panggang/yang dibakar (*musyawā*). Al-Ashfahāniy kemudian mengutip ayat al-Quran “*nārullahi al-mūqadah allatī taththali'u 'alā al-af'idah*”⁸⁰ (Api Allah yang dinyalakan, yang membakar sampai ke hati). Sedang dikatakan *qalb*, menurut al-Ashfahāniy, apabila didalamnya terkandung makna khusus yang terkait dengan rohani, ilmu, dan keberanian (membela yang benar).

Dalam *Tahdzīb al-Lughah*, al-Azhariy membedakan *qalb* dan *fu'ād* dengan mengatakan, disebut jantung karena sifatnya yang berubah-ubah/berbolak-balik, dan disebut *fu'ād* karena ia terbakar nafsunya terhadap orang yang dikasihi/dicintai-nya.⁸¹ Sedangkan menurut al-‘Askariy, para ahli bahasa tidak membedakan arti antara *fu'ād* dan *qalb*, dan setiap dari keduanya dapat dimengerti dari yang lain. Lebih lanjut dia mengatakan, para ahli hadits menyifati *fu'ād* dengan *riqqah* (halus) dan *qalb* dengan *layn* (lembut). Hal ini dikarenakan *fu'ād* adalah tutup dari *qalb*, yang apabila sebuah perkataan halus/membuat simpati (*taraqqā*), maka akan berlanjut sampai pada bagian yang lebih dalam. Akan tetapi bila keras/salah (*ghalath*) sampainya ke bagian dalam akan terhalang.⁸²

Pendapat al-‘Askariy di atas tampaknya terilhami dari hadits Rasulullah Saw., “kepada kalian (para sahabat) akan datang penduduk Yaman. Mereka itu *qalb*-nya lebih halus dan *fu'ād*-nya lebih lembut”.⁸³ Dalam hadits tersebut, penggunaan kata *qalb* seolah-olah lebih spesial daripada *fu'ād*. Karena itulah orang-orang Arab mengatakan, “*Ashabtu ḥabbata qalbihi wa suwaidā'a qalbih*”. (aku meraih biji dan kehitaman jantungnya).

⁸⁰ Al-Rāghib al-Ashfihāniy, *op. cit.*, hlm. 207

⁸¹ Al-Azhariy, *Tahdzīb al-Lughah*, *op. cit.*

⁸² Abū Hilāl al-‘Askariy, *op. cit.*, hlm. 433

⁸³ Lihat juga: al-Azhariy, *Tahdzīb al-Lughah*, *op. cit.*, Juz III, hlm. 333

Ibn Manzhūr berpendapat bahwa *fu'ād* merupakan selaput “jantung” *qalb*, sedangkan *qalb* merupakan “empedu” *fu'ād*.⁸⁴ Pendefinisian seperti ini memperkuat makna khusus yang lebih pada *qalb* daripada *fu'ād*, baik dari sisi maknawi (arti abstrak) maupun inderawi untuk dijadikan tamsil. Dengan demikian, terdapat perbedaan arti antara kata *fu'ād* dan *qalb* dari makna khusus yang sekunder dan dari sebagian makna-makna di mana masing-masing mempunyai ciri-ciri tertentu yang menonjol.

Selain *fu'ād*, kata lain yang disandarkan kepada *qalb* adalah *lubb* (*mufrad* dari *jama' albāb*) dan *shadr* (*mufrad* dari *jama' shudūr*). Ibn Manzhūr mengatakan *lubb* seorang lelaki adalah apa yang berada dalam *qalb*-nya, yaitu akal.⁸⁵ Al-Rāghib al-Ashfahāniy mengatakan *lubb* adalah akal murni yang terbebas dari cacat. *Lubb* lebih suci dari akal, sehingga dikatakan, setiap *lubb* adalah akal tetapi bukan setiap akal adalah *lubb*.⁸⁶

Adapun *shadr* disebut sebagai tempat dari *qalb*. Perkataan *al-qulūb allatī fī al-shudūr* menurut Ibn Manzhūr adalah bentuk *taukīd*, karena *qalb* tidak ada kecuali dalam *shadr*.⁸⁷ Al-Rāghib al-Ashfahāniy mengungkapkan bahwa dalam al-Quran, setiap dikatakan *qalb* maka mengisyaratkan pada 'aql dan ilmu, dan setiap dikatakan *shadr* mengisyaratkan hal yang sama, serta hal lain yang menyangkut syahwat, hawa nafsu, kemarahan dan lain sebagainya.⁸⁸

2. Diskursus Tentang *Qalb*

Sebagaimana pengertian di atas, *qalb* di sini diartikan sebagai jantung (*heart*), bukannya hati (*liver*) sebagaimana dipahami kebanyakan masyarakat tanah air selama ini. Jantung adalah organ berongga berbentuk kerucut tumpul yang memiliki empat ruang dan terletak antara

⁸⁴ Ibn Manzhūr, *op. cit.*, Juz III, hlm. 328-329

⁸⁵ *ibid.*, Juz I, hlm. 729-735

⁸⁶ Al-Rāghib al-Ashfahāniy, *op. cit.*, juz I, hlm. 570

⁸⁷ Ibn Manzhūr, *op. cit.*, Juz I, hlm. 686-689

⁸⁸ Al-Rāghib al-Ashfahāniy, *op. cit.* juz II, hlm. 328

kedua paru-paru di bagian tengah rongga toraks, dan bertugas memompa darah untuk kemudian dialirkan ke semua bagian tubuh.⁸⁹ Sedangkan hati adalah organ yang berada di rongga perut bagian kanan, yang berperan sangat penting dalam proses ekskresi dengan menghasilkan cairan empedu secara terus-menerus.⁹⁰

Hati (*kabid/liver*) adalah sebuah kelenjar terbesar dalam tubuh.⁹¹ Ia merupakan organ tubuh yang paling besar dan paling kompleks. Salah satu fungsinya adalah menghancurkan zat-zat yang berbahaya yang diserap dari usus atau bagian tubuh lainnya, kemudian membuangnya sebagai zat yang tidak berbahaya ke dalam empedu atau darah. Zat di dalam empedu akan masuk ke dalam usus lalu dibuang melalui tinja. Zat di dalam darah disaring oleh ginjal dan dibuang melalui air kemih.⁹²

Hati merupakan salah satu organ tubuh terpenting yang memiliki lebih dari 500 fungsi. Beberapa diantaranya meliputi melawan infeksi, memproses makanan yang telah diserap dari usus, memproduksi getah empedu, senyawa yang berfungsi penting dalam sistem pencernaan makanan, menyimpan zat besi, vitamin dan bahan-bahan kimia lain yang penting, mengontrol tingkat/kadar lemak, glukosa/gula dan asam amino dalam darah dan detoksifikasi atau membuang zat-zat racun dalam tubuh.⁹³

Hati menghasilkan separuh dari kolesterol tubuh, sisanya berasal dari makanan. Sekitar 80% kolesterol yang dibuat di hati digunakan untuk membuat empedu. Kolesterol juga diperlukan untuk membuat hormon-hormon tertentu, seperti hormon estrogen, estosteron, dan adrenal. Hati juga merubah zat-zat di dalam makanan menjadi

⁸⁹ <http://lindseylaff.blogspot.com/2008/09/anatomi-jantung.html>.

⁹⁰ <http://devysworld.files.wordpress.com/2008/05/sistem-ekskresi-devy1.ppt>.

⁹¹ Cliiford R. Anderson, *Petunjuk Modern Kepada Kesehatan*, (Bandung: Indonesia Publishing House, 1979), hlm. 241

⁹² http://hs3s.multiply.com/journal/item/322/Biologi_Hati_Kantong_Empedu. Lihat juga: <http://agustam.multiply.com/reviews/item/12>.

⁹³ <http://www.republika.co.id/berita/22396.html>. Lihat juga: Cliiford R. Anderson *op. cit.*, hlm. 241-242

karbohidrat, protein, dan lemak. Gula disimpan di dalam hati sebagai glikogen dan kemudian dipecah serta dilepaskan ke dalam aliran darah sebagai glukosa, sesuai dengan kebutuhan tubuh (misalnya ketika kadar gula darah terlalu rendah). Fungsi lain dari hati adalah membuat berbagai senyawa penting, terutama protein, yang digunakan tubuh untuk menjalankan fungsinya.⁹⁴

Keterangan tentang hati di atas menunjukkan bahwa hati berbeda sama sekali dengan jantung yang berfungsi sebagai pemompa darah dalam tubuh. Ada yang mengatakan kerancuan pengartian *qalb* dan *heart* dengan hati (*liver*) ini bermula dari pandangan pakar Sumerian Assyrian di zaman lampau yang menganggap manusia berpikir dan berperasaan melalui organ hati. Pandangan ini kemudian dibantah oleh Aristoteles yang menyatakan bahwa untuk berpikir dan berperasaan, manusia menggunakan jantung (*heart*). Kedua pendapat ini memiliki pengikut masing-masing, hingga kemudian penggunaan istilah *liver* berkembang ke daerah selatan, terutama Asia, sedangkan *heart* berkembang ke utara, khususnya Eropa.⁹⁵

Perkembangan selanjutnya semakin rancu. Jika orang Eropa/Amerika bilang “*my heart*”, maka kita di Asia menerjemahkan “hatiku”. “*You are always in my heart*”, diterjemahkan “kau selalu di hatiku”, bukan “kau selalu di jantungku”. Meskipun demikian, mengartikan jantung (*qalb/heart*) dengan hati tidak dapat disalahkan, selama itu diartikan secara *majaziy*, atau merujuk pada makna *qalb* (*heart*) secara psikis.

Wacana tentang *qalb*, mungkin tidak sebanyak wacana ‘*aql*. Bila pembicaraan ‘*aql* mudah kita temui dalam bermacam disiplin kelimuan yang beraneka, maka wacana tentang *qalb* (*heart*) hanya berada dalam beberapa disiplin keilmuan tertentu. *Qalb* dalam arti fisik, pastinya dapat

⁹⁴ http://hs3s.multiply.com/journal/item/322/Biologi_Hati_Kantong_Empedu.

⁹⁵ http://bambangsuarno.multiply.com/journal/item/10/Hati_Jantung_dan_Pikiran_artikel_saya_di_majalah_Infonet_Oktobre_08

kita temui pada bidang ilmu kedokteran atau fisiologi. Sedangkan dalam pengertian psikis, wacana *qalb* akan banyak kita jumpai dalam pembicaraan tasawuf dan akhlaq.

Sebelum muncul ilmu pengetahuan modern tentang jantung, menurut Yanto Sandy Tjang, pakar bedah horaks dan kardiovaskule di pusat Jantung dan diabetes Nordrhein Westfalen Universitas Ruhr Bochum Jerman, sejak ribuan tahun lalu manusia telah mencari jawab apa dan bagaimana cara kerja sebangkah daging yang berdenyut terus-menerus di rongga dada ini. Bukti tertua yang dianggap sah tentang pengetahuan akan jantung oleh manusia, ditemukan di gua Pindal dekat Colombre, Asturias, Spanyol. Gambar dari zaman Aurignac (hidup kira-kira 10 ribu tahun sebelum masehi) melukiskan seekor gajah dengan bercak merah berbentuk seperti jantung. Meski begitu, penemuan itu masih dianggap sekedar melukiskan bentuk jantung, dan tidak menyebut jantung.⁹⁶

Dari beberapa referensi ditemukan, yang pertama kali menyebut jantung sebagai pusat jiwa atau ruh adalah bangsa Sumeria, seperti yang ditemukan dalam tulisan berjudul *Heart Books* dari papirus Ebers pada 1.600 tahun sebelum masehi. Kepercayaan ini sangat berkaitan dengan pandangan mistik-teologik tentang alam semesta. Dalam papirus itu juga tertulis rahasia dari seorang dokter di zaman itu yang mengamati gerakan jantung dan jantung itu sendiri. Banyak yang percaya, inilah referensi terawal bagi ilmu bedah jantung.⁹⁷

Beberapa bangsa kuno lain juga punya referensi tentang jantung. Bangsa Mesir menyebut jantung sebagai organ sentral manusia. Organ ini diperlakukan sedemikian penting sehingga ketika semua organ dalam dikeluarkan selama proses mumifikasi, jantung dibiarkan tetap berada

⁹⁶ Yanto Sandy Tjang, *Jantung: Dari Pandangan Mistik hingga Era Bedah Jantung*, dalam Jurnal Kedokteran Medika, yang di posting dalam <http://rusdimathari.wordpress.com/2007/12/23/rahasia-denyut-di-dada-manusia/>.

⁹⁷ *ibid.*

pada tempatnya. Bangsa Yunani memberikan nama *kardia* untuk jantung, yang mengandung dua makna. Bagi Omero, *kardia* adalah pusat perasaan dan kesabaran. Sedang bagi Aristoteles, *kardia* adalah pusat intelektual, jiwa atau ruh, dan pusat hidup manusia. Menurut Aristoteles, otak adalah dingin sehingga tidak mampu memberikan kehidupan, sedangkan jantung adalah pemberi hidup yang hangat.⁹⁸

Meskipun belum diketahui morfologi dan fungsinya, bangsa Cina serta para penganut agama Hindu sebelumnya menganggap jantung bukan sebagai organ tubuh biasa. Sebaliknya, malah diartikan sebagai pusat intelektual, keberanian, keteguhan hati, dan rasa cinta.⁹⁹

Misteri tentang arti simbolik jantung terus berkembang sesuai dengan budaya dan tradisi setempat. Hingga awal abad ke-16 secara umum masih ditemukan perayaan pemujaan terhadap para dewa dengan mengorbankan jantung manusia di antara suku Maya dan Aztec di Benua Amerika. Film *Apocalypto* karya Mel Gibsons menceritakan hal itu. Berbagai suku di Australia, Eskimo, dan Asia ditemukan juga sudah terbiasa makan jantung orang atau hewan yang dianggap pemberani agar jiwa atau ruh dan keberaniaannya diwariskan kepada mereka.

Kesimpulan tentang jantung yang dianggap sebagai simbol jiwa atau ruh dengan semua unsur mistik yang melingkupinya, bertahan hingga abad pertengahan masehi. Sekarang pemahaman terhadap jantung sudah berkembang sangat pesat. Yang semula jantung dianggap kental dengan bermacam nuansa mistis, kini tak ubahnya hanya sebagai objek garapan kerja para dokter bedah. Bahkan sejak tahun 1967 telah terjadi revolusi besar-besaran dalam dunia kedokteran, setelah transplantasi jantung pertama dilakukan dokter Christian Barnard (1922-2001) di Rumah Sakit Groote Schuur di Cape Town, Afrika Selatan atas pasien

⁹⁸ *ibid.* lihat juga: M. Yanyullah Delta Auliya, *Melejitkan Kecerdasan Otak dan Hati, Menurut Petunjuk al-Quran dan Neurologi*, (Jakarta: Srigunting, 2005), hlm. 25

⁹⁹ <http://rusdimathari.wordpress.com/2007/12/23/rahasia-denyut-di-dada-manusia/>

Louis Washkansky (1913-1967).¹⁰⁰ Bukan itu saja, malah saat ini telah berkembang berbagai penelitian untuk menciptakan jantung buatan yang dapat berfungsi secara permanen sebagai pengganti jantung manusia.¹⁰¹ Selain itu, juga sedang diuji cangkok jantung dengan donor dari hewan yang sebelumnya telah direayasa secara genetis.

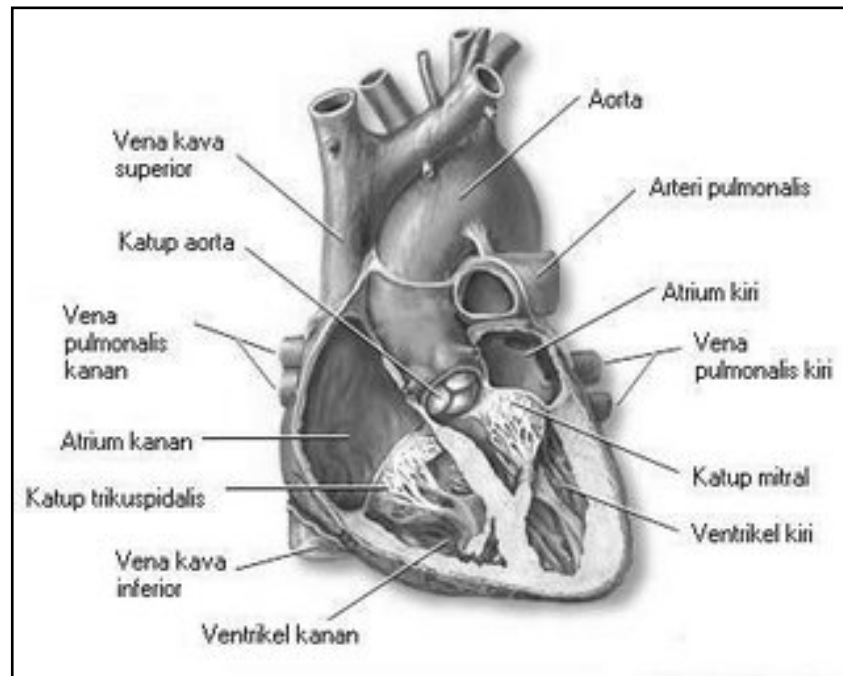
Dalam ilmu medis modern, jantung (*qalb*) merupakan pompa berotot didalam dada yang bekerja terus menerus tanpa henti memompa darah keseluruh tubuh, pagi dan malam dari kelahiran sampai kematian. Agar dapat mendorong sirkulasi darah ke seluruh tubuh, jantung normal memompa rata-rata 70 kali per menit, dan tiap kali berdenyut memompakan 60 cc darah ke pembuluh darah dengan tekanan 130 mmHg. Ini berarti jantung berdenyut kurang lebih 100.800 kali dalam sehari, dan memompa sekitar 6840 liter. Semua pekerjaan ini memerlukan suplai darah yang baik yang disediakan oleh pembuluh arteri koroner.¹⁰²

¹⁰⁰ Sebelumnya, tanggal 23 Januari 1964, Boyd Rush menjadi pasien cangkok jantung pertama. Saat itu dia menunggu donor jantung manusia, tetapi mengalami gagal jantung sebelum menerima organ yang ditunggu. Untuk menyelamatkan nyawanya, pakar bedah Amerika Serikat dokter James D. Hardy (1903-1987) mencangkokkan jantung Simpanse ke tubuh Boyd Rush. Jantung baru tersebut segera berfungsi mengganti jantung manusia yang telah rusak, tetapi dalam beberapa jam, tubuh Boyd Rush menolak jantung Simpanse. Boyd Rush pun meninggal. <http://www.kompas.com/read/xml/2008/10/18/22474636/asal-usul.transplantasi.jantung>. Lihat juga: http://www.kalbe.co.id/files/cdk/files/147_11PengalamanKlinisTransplantasiJantung.pdf/147_11PengalamanKlinisTransplantasiJantung.html.

¹⁰¹ Sebenarnya selama ini jantung buatan hanya berfungsi untuk menghambat kematian selagi menunggu datangnya jantung donor. Prinsip kerja jantung manusia ternyata sama dengan pesawat terbang. Alasan itulah yang membuat European Aeronautic Defense and Space, atau EADS, induk perusahaan Airbus, tertarik meluaskan sayapnya dan memproduksi jantung buatan yang diklaim dapat merespons tubuh manusia dengan lebih baik. Lihat: <http://jamrud.com/2008/11/jantung-berteknologi-satelit/>.

¹⁰² Graham Jackson, *Heart health*, (London: Class Publishing, 2000), hlm. 2. Lihat juga: Imam Soeharto, *Serangan Jantung dan stroke, Hubungannya dengan Lemak dan Kolesterol*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 4; dan <http://www.totalkesehatananda.com/jantung2.html>

Gambar 2.2
Struktur Jantung¹⁰³



Jantung (*qalb*) mempunyai dua sisi, dimana setiap sisi bekerja sebagai pompa terpisah. Setiap sisi dibagi lagi menjadi 2 ruangan, jadi keseluruhannya ada 4 ruangan. Dua di atas, atria, berfungsi sebagai tempat menampung; dan dua dibawah, ventricle, berkontraksi memompa darah. Sisi kanan jantung menerima darah dari seluruh tubuh melalui pembuluh vena dan memompa ke paru untuk mengambil oksigen. Sisi kiri jantung menampung darah yang kembali dari paru-paru dan memompa ke seluruh jaringan tubuh yang memerlukan oksigen.¹⁰⁴

Pada saat berdenyut, setiap ruang jantung mengendur dan terisi darah. Selanjutnya jantung berkontraksi dan memompa darah keluar dari ruang jantung. Kedua serambi mengendur serta berkontraksi secara bersamaan, dan kedua bilik juga mengendur serta berkontraksi secara bersamaan. Darah yang kehabisan oksigen dan mengandung banyak

¹⁰³ Gambar diambil dari: <http://adedq.files.wordpress.com/2007/09/jantung-3.jpg>

¹⁰⁴ *ibid.*

karbondioksida (darah kotor) dari seluruh tubuh mengalir melalui dua *vena kava* menuju ke dalam serambi kanan. Setelah atrium kanan terisi darah, dia akan mendorong darah ke dalam bilik kanan.¹⁰⁵

Darah dari bilik kanan akan dipompa melalui katup *pulmoner* ke dalam arteri *pulmonalis*, menuju ke paru-paru. Darah akan mengalir melalui pembuluh yang sangat kecil (*kapiler*) yang mengelilingi kantong udara di paru-paru, menyerap oksigen dan melepaskan karbondioksida yang selanjutnya dihirup. Darah yang kaya akan oksigen (darah bersih) mengalir di dalam *vena pulmonalis* menuju ke serambi kiri. Darah dalam serambi kiri akan didorong menuju bilik kiri, yang selanjutnya akan memompa darah bersih ini melewati katup aorta masuk ke dalam aorta (arteri terbesar dalam tubuh). Darah kaya oksigen ini disediakan untuk seluruh tubuh, kecuali paru-paru.¹⁰⁶

Dalam kalangan *fuqaha'* ada kaidah *al-umūr bi maqāshidihā*, semua perkara tergantung pada niatnya, di mana niat dianggap berada di dalam *qalb*.¹⁰⁷ Kaidah tersebut berdasarkan hadits Nabi yang diriwayatkan Bukhariy Muslim, “*innamā al-a'māl bi al-niyyāt*”, dan ayat al-Quran “*lan yanālallāha lhūmuha wa lā dimā'uhā walākin yanāluhu al-taqwā minkum*”,¹⁰⁸ -dengan mengartikan taqwa seabadi niat atau *qalb*-. Sehingga bisa dikatakan, dalam dunia fiqih *qalb* lah yang menjadi inti dari suatu amal ibadah.

Namun jika niat berhubungan dengan *qalb*, ada penelitian yang dilakukan oleh Dr. John Dylan Haynes, ketua peneliti dari *Max Planck Institute for Human Cognitive and Brain Sciences* di Leipzig, Jerman, yang membuktikan teori bahwa niat bermula dari bagian tengah

¹⁰⁵ *ibid.*

¹⁰⁶ <http://ms.wikipedia.org/wiki/Jantung>, Lihat juga: <http://lindseylaff.blogspot.com/2008/09/anatomi-jantung.html>.

¹⁰⁷ Abū Bakr al-Ahdāliy, *al-Farā'id al-Bahiyah Fi al-Qawā'id al-Fiqhiyah*, (Kediri: Madrasah Hidayatul Mubtadi'in, t.th.), hlm. 11. Lihat juga Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'iy, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II hlm. 10

¹⁰⁸ QS. *al-Hajj*: 37

prefrontal cortex (bagian otak). Bagian permukaan otak berperan saat niat akan dilakukan sementara bagian di bawahnya aktif saat otak merencanakan. Hal ini menunjukkan bahwa niat seseorang dapat diprediksi sejak awal dengan mengamati bagian dalam *prefrontal cortex*.¹⁰⁹

Dalam penelitian tersebut, delapan orang dihadapkan pada dua buah angka di layar. Mereka diminta memikirkan akan melakukan operasi penambahan atau pengurangan. Setelah menghitungnya beberapa saat, mereka diminta memberitahukan hasilnya. Selama mereka melakukan percobaan ini, para peneliti menggunakan alat pemindai *functional magnetic imaging* (fMRI) untuk melihat pola aktivitas otak dari hasil rekaman *computed tomography* (CT). Hasilnya diolah menggunakan aplikasi komputer yang dilengkapi metode pengenalan pola multivariabel untuk menilai keunikan pola aktivitas otak setiap kali diberi soal matematika. Setelah beberapa kali percobaan, komputer terlatih untuk menentukan penilaian sehingga dapat memprediksi pikiran seseorang setiap kali diberi soal. Dari sekian percobaan, tingkat keberhasilannya mencapai 70 persen.¹¹⁰

Sebagaimana para *fuqaha*, kalangan sufi juga menempatkan *qalb* pada posisi luhur dalam ajarannya, dan mempunyai konsep yang tersendiri terhadap *qalb*. Banyak dari ajaran sufi mengenai *qalb* ini yang dinilai tidak rasional. Sungguhpun ada beberapa tokoh berusaha merasionalkan kensepsi *qalb* dalam tasawuf, tetap ada kalangan rasional modern yang menganggapnya tidak masuk akal.

Menurut al-Ghazāli, *qalb* memiliki makna ganda, secara fisik dan psikis. Secara fisik, *qalb* bermakna segumpal daging yang berbentuk bulat panjang dan terletak di dada sebelah kiri, yaitu segumpal daging yang mempunyai tugas-tugas tertentu, yang di dalamnya terdapat pusat

¹⁰⁹ <http://bouraq.wordpress.com/category/dimana-letak-hati/>.

¹¹⁰ *ibid.*

roh. Sedangkan secara psikis, *qalb* bermakna *lathīfah rabbāniyyah rūhiyyah* (perasaan lembut ketuhanan yang bersifat rohani). *Qalb* dalam pengertian yang kedua inilah hakekat manusia yang dapat menangkap segala pengertian, berpengetahuan dan arif, yaitu manusia yang menjadi sasaran dari segala perintah dan larangan Tuhan, yang akan disiksa, dicela dan dituntut segala amal perbuatannya. Selain itu, *qalb* yang kedua ini dianggap berkaitan erat dengan ilmu *mukāsyafah*.¹¹¹

Hemat al-Ghazāli, di mana dikatakan kata *qalb* dalam al-Quran atau al-Hadits maka yang dimaksud adalah *qalb* dalam pengertian yang kedua. Akan tetapi kadang-kadang kata *qalb* tersebut juga merujuk pada *qalb* jasmani yang berada di rongga dada dalam pengertian pertama. Hal tersebut terjadi, lanjut al-Ghazāli, karena *qalb* jasmani dan rohani mempunyai hubungan yang khas. Seungguhpun *qalb* rohani mempunyai hubungan dan kendali terhadap seluruh badan, tetapi hubungan tersebut dengan perantaraan *qalb* jasmani. *Qalb* jasmani seolah-olah menjadi tempat kerajaan, alam dan kendaraan bagi *qalb* rohani.¹¹²

Definisi tersebut diikuti oleh Muḥammad al-Jurjāniy. Ia mengatakan bahwa *qalb* adalah *lathīfah rabbāniyyah* (perasaan halus keTuhanan). Ia berhubungan dengan jantung (*al-qalb al-jasmāniy*) yang berada di dada sebelah kiri. *Lathīfah* tersebut adalah hakekat manusia. Ia disebut dengan jiwa yang berakal (*al-naḥs al-nāthiqah*), yang merupakan substansi tersembunyi di dalamnya, dan jiwa kebinatangan (*al-naḥs al-ḥayawāniyyah*) merupakan tunggangannya. Ia, bagi manusia, adalah yang meng-*idrāk*, yang mengetahui, yang diajak bicara, yang diperintah dan yang ditegur.¹¹³

Menurut Jalaluddin Rumi, pusat inti kesadaran manusia adalah dalamnya *qalb*. Sedangkan “segumpal darah”, adalah bayangan atau kulit

¹¹¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-dīn*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmiy, t.th.), Jilid III, hlm. 3

¹¹² *ibid.*, hlm. 4

¹¹³ Al-Jurjāniy, *al-Ta'rifāt*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 57

luarnya. Sebagai hakikat manusia yang terdalam, *qalb* selalu berada di sisi Tuhan. Tetapi, hanya para nabi dan orang-orang suci -yang disebut sebagai “para pemilik *qalb*”- yang dapat mencapai kesadaran-Tuhan. Dengan hati mereka benar-benar dapat menyadari Tuhan pada pusat wujud.¹¹⁴

Tuhan berada di *qalb* orang-orang suci. *Qalb* orang *awwām* hanyalah air dan tanah. Yang membedakan baik buruknya manusia adalah *qalb*-nya. Tugas manusia di dunia ini adalah membersihkan *qalb*, menggosoknya hingga mengkilap, dan menjadikannya sebuah cermin yang mampu memantulkan cahaya Tuhan. Dan hal ini hanya dapat dilakukan dengan bimbingan Sang Pemilik *Qalb*.¹¹⁵ Rumi mengatakan: “Kembalilah pada kesejatanmu, oh “hati”! Karena jauh di kedalamanmu akan kau temukan jalan menuju Yang Tercinta”¹¹⁶

Al-Hakīm al-Tirmidziy, tokoh sufi kenamaan yang hidup di awal Abad ketiga hijrah, membagi *qalb* menjadi empat tingkatan. Ia membedakan term-term dalam al-Quran yang biasa diartikan sebagai hati, yakni *shadr*, *qalb*, *fu’ad* dan *lubb*. Term-term tersebut, menurutnya, mempunyai batas-batas hukum tersendiri yang berbeda dengan yang lain. Akan tetapi tetap ada hubungan di antaranya yang tidak dapat dipisahkan, dimana antara satu dan lainnya saling membutuhkan dan saling membantu.¹¹⁷

a. *Shadr*

Awal posisi adalah *shadr* (dada) yang merupakan bagian luar dari “hati”. Posisi *shadr* pada “hati” ini seperti kedudukan bagian putih pada mata, dan seperti pekarangan rumah pada rumah. Disebut

¹¹⁴ William C. Chittick, *op. cit.*, hlm. 52

¹¹⁵ *ibid.*, hlm. 56

¹¹⁶ *ibid.*, 54

¹¹⁷ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Aliy al-Hakīm al-Tirmidziy, *Bayān al-Farq Bain al-Shadr wa al-Qulūb wa al-Fu’ād wa al-Lubb*, (Kairo: Dār al-Arab, t.th.) hlm. 33

shadr karena *shadr* berada pada bagian awal atau di depan posisi “hati”, seperti pada posisi bayangan di siang hari.¹¹⁸

Dilihat dari fungsi, ilmu dan persepsi dari *shadr* merupakan *idrāk ‘aqliy kasabiy* (persepsi akal yang diusahakan) yang melahirkan analisis dan *ijtihād* dalam pemeliharaan dan pertimbangan. *Shadr* dalam hal ini, sama dengan akal dalam beberapa wilayah pengetahuan. Bagi *shadr*, setiap ilmu tidak akan dapat dicapai kecuali melalui belajar, merekam, *ijtihād*, menerima kewajiban beragama, dan lain-lain. Ini adalah ilmu yang dipersiapkan untuk ungkapan, pembacaan, periwayatan, dan penjelasannya, yang ada kemungkinan lupa di sana. *Shadr* seperti halnya kerang bagi mutiara di mana air dan benda-benda laut lainnya terkadang masuk dan kemudian keluar lagi. Jadi, bisa saja terjadi kelupaan atas ilmu, sungguhpun telah dilakukan hafalan dan kerja keras.¹¹⁹

b. *Qalb*

Qalb adalah posisi kedua dari instrumen-instrumen penyempurnaan yang berada di dalam dada (*shadr*). Posisi *qalb* pada dada ini seperti bagian hitam mata yang ada di dalam mata. Hati adalah sumber dasar ilmu, karena ia seperti mata air, dan dada seperti kolam yang darinya keluar *qalb* sebagai penghasil ilmu. Dari *qalb* bangkit keyakinan, ilmu dan niat yang kemudian keluar pada *shadr*. *Qalb* adalah pokok, sedangkan *shadr* adalah cabang yang menguatkan keberadaan yang pokok¹²⁰

Shadr adalah tempat untuk menghasilkan ilmu ‘*ibārah* (analogis), yakni ilmu yang bisa diungkapkan dengan lisan. Sedangkan *qalb* merupakan sumber ilmu yang berada di dalam kandungan ilmu ‘*ibārah*, yang disebut dengan ilmu *ḥikmah* dan ilmu

¹¹⁸ *ibid.*, hlm. 35-36

¹¹⁹ *ibid.*, hlm. 46

¹²⁰ *ibid.*, hlm. 36

isyārah. Ilmu *isyārah* adalah ilmu yang di isyaratkan Allah kepada hati seorang mukmin tentang sifat ketuhanan-Nya, keesaan-Nya, keagungan-Nya, kekuasaan-Nya, keseluruhan sifat-Nya, dan hakekat penciptaan dan perbuatan-Nya.¹²¹

Kaum sufi, seperti diungkapkan al-Syarqawiy, berpandangan bahwa bagi *qalb* terdapat sejumlah karakteristik, di mana masing-masing karakter ini bertemu melalui *nithāq* (wilayah) tertentu. Salah satu wilayah itu adalah *nithāq ‘āthifiy aw wujdāniy* (wilayah emosional), di mana *qalb* menjadi sumber takwa, ketenangan, kewaspadaan, kelembutan, cinta, iman, dan menghiasinya. Wilayah lainnya bagi *qalb* adalah *nithāq akhlāqiy* (wilayah etika), semisal *khusyū’*, penyucian dan kebersihan jiwa. Sebagian lagi dari wilayah “hati” adalah *nithāq ma‘rifiy* (wilayah makrifat), semisal pengujian batin bagi “hati”.¹²²

c. *Fu’ād*

Kaum sufi menempatkan *fu’ād* setingkat lebih tinggi dari *qalb*. Hal ini karena ketika seseorang hendak mengambil manfaat kepada sesuatu, maka *fu’ad*-nya yang melakukan kali pertama, lalu *qalb*-nya. *Fu’ad* adalah tempat makrifat, ide dan *ru’yah*. Keberadaan *fu’ad* yang berada ditengah *qalb*—seperti halnya letak *qalb* di tengah *shadr*—adalah seperti mutiara di dalam kerang penghasil mutiara.¹²³

Kaum sufi mempunyai pendapat unik ketika mengatakan, sesungguhnya kata *fu’ad* di ambil dari kata *fā’idah* (bermanfaat), karena ia melihat beragam kecintaan Allah Swt., sehingga memperoleh faedah dari-Nya. *Fu’ad* adalah barang tambang atau sumber cahaya makrifah dan menempati wilayah jiwa pemberi ilham (*nafs mulhimmah*). Setiap istilah yang dimaksudkan kaum sufi,

¹²¹ *ibid.*, hlm. 58. Lihat juga: Muḥammad ‘Abdullāh al-Syarqawī, *op. cit.*, hlm. 133-

¹²² *ibid.*, hlm. 137

¹²³ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Aliy al-Ḥakīm al-Tirmidziy, *op. cit.*, hlm. 38

seperti pengetahuan *syahādah* dan *nafs mulhimmah* sebagai bagian dari beberapa keistimewaan, maka metodenya berangkat dari istilah *fu'ad*.¹²⁴

d. *Lubb*

Kaum sufi menempatkan *lubb* pada posisi yang keempat dalam tingkatan hati. *Lubb* menempati posisi yang lebih dalam dari *fu'ad*. Ia diibaratkan seperti cahaya penglihatan di dalam mata, seperti cahaya lampu sumbu di dalam lampu, dan seperti serat atau lendir yang terdapat pada buah badam.¹²⁵

Lubb dipandang kaum sufi sebagai tempat cahaya tauhid dan cahaya personalitas (*tafrīd*) yang merupakan paling sempurnanya cahaya dan kekuatan yang besar. Menurut kaum sufi, cahaya itu ada empat: cahaya Islam, cahaya iman, cahaya makrifah, dan cahaya tauhid. Cahaya yang disebut terakhir adalah cahaya asal bagi seluruh cahaya di mana sumbernya adalah *lubb*. Hal ini terkait dengan pendapat sufi tentang paling kuatnya tali ikatan (cahaya) dengan mengatakan: “Tauhid adalah rahasia (*sirr*), makrifah adalah tempat kebajikan (*birr*), iman adalah penjaga dan penyaksi *sirr*, dan Islam adalah tanda syukur atas *birr* dan penyerahan hati bagi *sirr*”.¹²⁶

3. *Qalb* dalam al-Quran

Dalam al-Quran terdapat kurang lebih 168 kata *qalb* yang muncul secara variatif. Dalam bentuk *isim*, kata *qalb* ada yang diungkapkan dalam *mashdar*, *maf'ūl* dan *fā'il* baik *mufrad* maupun *jama'*. Sedangkan dalam bentuk *fi'il* kata *qalb* diungkapkan dalam *fi'il mādhi* dan *mudhāri'* baik *mabni ma'lūm* maupun *mabni majhūl*. Adapun letak ayat-ayat tersebut adalah:

a. *Tuqlabūn* 1 kali dalam QS. 29: 21.

¹²⁴ Muḥammad 'Abdullāh al-Syarqawī, *op. cit.*, hlm. 141

¹²⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad bin 'Aliy al-Ḥakīm al-Tirmidziy, *Op. it.*, hlm. 38

¹²⁶ *ibid.*, hlm. 38-39.

- b. *Qallabū* 1 kali dalam QS. 9: 48.
- c. *Nuqallibu* 2 kali dalam QS. 6: 110, QS. 18: 18.
- d. *Yuqallibu* 2 kali dalam QS. 18: 42, QS. 24: 44.
- e. *Tuqallabu* 1 kali dalam QS. 33: 66.
- f. *Tataqallabu* 1 kali dalam QS. 24: 37.
- g. *Inqalaba* 1 kali dalam QS. 22: 11.
- h. *Inqalabtum* 2 kali dalam QS. 3: 144, QS. 9: 95.
- i. *Inqalabū* 5 kali dalam, QS. 3: 174, QS. 7: 119, QS. 12: 62, QS. 83: 31, QS. 83: 31.
- j. *Tanqalibū* 2 kali dalam QS. 3: 149, QS. 5: 21.
- k. *Yanqalibu* 5 kali dalam QS. 2: 143, QS. 3: 144, QS. 48: 12, QS. 67: 4, QS. 84: 9.
- l. *Yanqalibū/yanqalibūn* 2 kali dalam QS. 3: 127, QS. 26: 227.
- m. *Taqallub* 5 kali dalam QS. 2: 144, QS. 3: 196, QS. 26: 219, QS. 16: 46, QS. 40: 4.
- n. *Mutaqallab* 1 kali dalam QS. 47: 19.
- o. *Munqalibūn* 3 kali dalam QS. 7: 125, QS. 26: 50, QS. 43: 14.
- p. *Munqalab* 2 kali dalam QS. 26: 227, QS. 18: 36.
- q. *Qalb* 19 kali dalam QS. 3: 159, QS. 26: 89, QS. 37: 84, QS. 40: 35, QS. 50: 33, QS. 50: 37, QS. 2: 97, QS. 26: 194, QS. 42: 24, QS. 2: 204, QS. 2: 283, QS. 8: 24, QS. 16: 106, QS. 18: 28, QS. 33: 32, QS. 45: 23, QS. 64: 11, QS. 28: 10, QS. 2: 260.
- r. *Qalbain* 1 kali dalam QS. 33: 4.
- s. Dan *qulūb* 112 kali dalam QS. 3: 151, QS. 7: 101, QS. 7: 179, QS. 8: 12, QS. 9: 117, QS. 10: 74, QS. 13: 28, QS. 15: 12, QS. 22: 32, QS. 22: 46, QS. 22: 46, QS. 24: 37, QS. 26: 200, QS. 30: 59, QS. 33: 10,

QS. 39: 45, QS. 40: 18, QS. 47: 24, QS. 48: 4, QS. 57: 27, QS. 79: 8, QS. 66: 4, QS. 2: 74, QS. 2: 225, QS. 3: 103, QS. 3: 126, QS. 3: 154, QS. 6: 46, QS. 8: 10, QS. 8: 11, QS. 8: 70, QS. 33: 5, Q.S. 33: 51, QS. 33: 53, QS. 48: 12, QS. 49: 7, QS. 49: 14, QS. 2: 88, QS. 3: 8, QS. 4: 155, QS. 5: 113, QS. 41: 5, QS. 59: 10, QS. 2: 7, QS. 2: 10, QS. 2: 93, QS. 2: 118, QS. 3: 7, QS. 3: 156, QS. 3: 167, QS. 4: 63, QS. 5: 13, QS. 5: 41, QS. 5: 41.

168 kata *qalb* dan derivasinya diatas dijumpai pada 48 surat dan 155 ayat. Dari 168 kata *qalb* dan derivasinya tersebut terdapat 132 kata *qalb* yang di artikan sebagai hati atau nurani, yang merupakan objek dari penelitian ini. 132 kata tersebut terdapat dalam 45 surat dan 112 ayat yang tersebar sesuai konteksnya masing-masing.¹²⁷ Untuk memudahkan kita mengklasifikasikan kata-kata *qalb* yang berada dalam al-Quran, dapat dilihat tabel di bawah ini:

Tabel 2.4
Ayat-ayat *Qalb*

No	Kata	Tempat Ayat	Bentuk Kata	Kel. Ayat	Makna kata
1.	تَقْلِبُونَ	Q.S. 29: 21	فعل مضارع	Makiyah	Kembali
2.	قَلْبُوا	Q.S. 9: 48	فعل ماض	Madaniyah	Mengatur
3.	نَقْلِبْ	Q.S. 6: 110	فعل مضارع	Makiyah	Memalingkan
4.	نَقْلِبْهُمْ	Q.S. 18: 18	فعل مضارع	Makiyah	Membalikkan
5.	يَقْلِبْ	Q.S. 18: 42	فعل مضارع	Makiyah	Membalikkan
6.	يَقْلِبْ	Q.S. 24: 44	فعل مضارع	Madaniyah	Menggantikan
7.	تَقْلِبْ	Q.S. 33: 66	فعل مضارع	Madaniyah	Bolak-balik
8.	تَتَقْلِبْ	Q.S. 24: 37	فعل مضارع	Madaniyah	Goncang
9.	انْقَلِبْ	Q.S. 22: 11	فعل ماض	Madaniyah	Berbalik lagi

¹²⁷ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Baqiy, *op. cit.*, hlm. 697-700

10.	انقلبتم	Q.S. 3: 144	فعل ماض	Madaniyah	Murtad
11.	انقلبتم	Q.S. 9: 95	فعل ماض	Madaniyah	Kembali
12.	انقلبوا	Q.S. 3: 174	فعل ماض	Madaniyah	Kembali
13.	انقلبوا	Q.S. 7: 119	فعل ماض	Makiah	Kembali
14.	انقلبوا	Q.S. 12: 62	فعل ماض	Makiah	Kembali
15.	انقلبوا	Q.S. 83: 31	فعل ماض	Makiah	Kembali
16.	انقلبوا	Q.S. 83: 31	فعل ماض	Makiah	Kembali
17.	تقلبوا	Q.S. 3: 149	فعل مضارع	Madaniyah	Kembali
18.	تقلبوا	Q.S. 5: 21	فعل مضارع	Madaniyah	Kembali
19.	ينقلب	Q.S. 2: 143	فعل مضارع	Madaniyah	Membelot
20.	ينقلب	Q.S. 3: 144	فعل مضارع	Madaniyah	Kembali kafir
21.	ينقلب	Q.S. 48: 12	فعل مضارع	Madaniyah	Kembali
22.	ينقلب	Q.S. 67: 4	فعل مضارع	Makiah	Kembali
23.	ينقلب	Q.S. 84: 9	فعل مضارع	Makiah	Kembali
24.	ينقلبوا	Q.S. 3: 127	فعل مضارع	Madaniyah	Kembali
25.	ينقلبون	Q.S. 26: 227	فعل مضارع	Madaniyah	Kembali
26.	تقلب	Q.S. 2: 144	اسم مصدر	Madaniyah	Kembali
27.	تقلب	Q.S. 3: 196	اسم مصدر	Madaniyah	Kembali
28.	تقلبك	Q.S. 26: 219	اسم مصدر	Makiah	Kembali
29.	تقلبهم	Q.S. 16: 46	اسم مصدر	Makiah	Kembali
30.	تقلبهم	Q.S. 40: 4	اسم مصدر	Makiah	Kembali
31.	متقلبكم	Q.S. 47: 19	اسم مفعول	Madaniyah	Kembali
32.	منقلبون	Q.S. 7: 125	اسم فاعل	Madaniyah	Kembali
33.	منقلبون	Q.S. 26: 50	اسم فاعل	Madaniyah	Kembali
34.	منقلبون	Q.S. 43: 14	اسم فاعل	Makiah	Kembali

35.	منقلب	Q.S. 26: 227	اسم مفعول	Makiyah	Kembali
36.	منقلبا	Q.S. 18: 36	اسم مفعول	Makiyah	Kembali
37.	قلب	Q.S. 3: 159	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
38.	قلب	Q.S. 26: 89	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
39.	قلب	Q.S. 37: 84	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
40.	قلب	Q.S. 40: 35	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
41.	قلب	Q.S. 50: 33	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
42.	قلب	Q.S. 50: 37	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
43.	قلبك	Q.S. 2: 97	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
44.	قلبك	Q.S. 26: 194	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
45.	قلبه	Q.S. 42: 24	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
46.	قلبه	Q.S. 2: 204	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
47.	قلبه	Q.S. 2: 283	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
48.	قلبه	Q.S. 8: 24	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
49.	قلبه	Q.S. 16: 106	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
50.	قلبه	Q.S. 18: 28	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
51.	قلبه	Q.S. 33: 32	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
52.	قلبه	Q.S. 45: 23	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
53.	قلبه	Q.S. 64: 11	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
54.	قلبها	Q.S. 28: 10	اسم مفرد	Makiyah	Hati/nurani
55.	قلبي	Q.S. 2: 260	اسم مفرد	Madaniyah	Hati/nurani
56.	قلبين	Q.S. 33: 4	اسم مثنى	Madaniyah	Hati/nurani
57.	قلوب	Q.S. 3: 151	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
58.	قلوب	Q.S. 7: 101	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
59.	قلوب	Q.S. 7: 179	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani

60.	قلوب	Q.S. 8: 12	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
61.	قلوب	Q.S. 9: 117	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
62.	قلوب	Q.S. 10: 74	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
63.	قلوب	Q.S. 13: 28	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
64.	قلوب	Q.S. 15: 12	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
65.	قلوب	Q.S. 22: 32	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
66.	قلوب	Q.S. 22: 46	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
67.	قلوب	Q.S. 22: 46	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
68.	قلوب	Q.S. 24: 37	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
69.	قلوب	Q.S. 26: 200	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
70.	قلوب	Q.S. 30: 59	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
71.	قلوب	Q.S. 33: 10	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
72.	قلوب	Q.S. 39: 45	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
73.	قلوب	Q.S. 40: 18	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
74.	قلوب	Q.S. 47: 24	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
75.	قلوب	Q.S. 48: 4	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
76.	قلوب	Q.S. 57: 27	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
77.	قلوب	Q.S. 79: 8	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
78.	قلوب كما	Q.S. 66: 4	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
79.	قلوب كم	Q.S. 2: 74	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
80.	قلوب كم	Q.S. 2: 225	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
81.	قلوب كم	Q.S. 3: 103	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
82.	قلوب كم	Q.S. 3: 126	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
83.	قلوب كم	Q.S. 3: 154	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
84.	قلوب كم	Q.S. 6: 46	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani

85.	قلوبكم	Q.S. 8: 10	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
86.	قلوبكم	Q.S. 8: 11	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
87.	قلوبكم	Q.S. 8: 70	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
88.	قلوبكم	Q.S. 33: 5	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
89.	قلوبكم	Q.S. 33: 51	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
90.	قلوبكم	Q.S. 33: 53	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
91.	قلوبكم	Q.S. 48: 12	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
92.	قلوبكم	Q.S. 49: 7	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
93.	قلوبكم	Q.S. 49: 14	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
94.	قلوبنا	Q.S. 2: 88	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
95.	قلوبنا	Q.S. 3: 8	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
96.	قلوبنا	Q.S. 4: 155	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
97.	قلوبنا	Q.S. 5: 113	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
98.	قلوبنا	Q.S. 41: 5	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
99.	قلوبنا	Q.S. 59: 10	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
100.	قلوبهم	Q.S. 2: 7	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
101.	قلوبهم	Q.S. 2: 10	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
102.	قلوبهم	Q.S. 2: 93	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
103.	قلوبهم	Q.S. 2: 118	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
104.	قلوبهم	Q.S. 3: 7	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
105.	قلوبهم	Q.S. 3: 156	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
106.	قلوبهم	Q.S. 3: 167	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
107.	قلوبهم	Q.S. 4: 63	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
108.	قلوبهم	Q.S. 5: 13	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
109.	قلوبهم	Q.S. 5: 41	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani

110.	قلوبهم	Q.S. 5: 41	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
111.	قلوبهم	Q.S. 5: 52	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
112.	قلوبهم	Q.S. 6: 25	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
113.	قلوبهم	Q.S. 6: 43	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
114.	قلوبهم	Q.S. 7: 100	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
115.	قلوبهم	Q.S. 8: 2	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
116.	قلوبهم	Q.S. 8: 49	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
117.	قلوبهم	Q.S. 8: 63	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
118.	قلوبهم	Q.S. 8: 63	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
119.	قلوبهم	Q.S. 9: 8	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
120.	قلوبهم	Q.S. 9: 15	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
121.	قلوبهم	Q.S. 9: 45	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
122.	قلوبهم	Q.S. 9: 60	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
123.	قلوبهم	Q.S. 9: 64	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
124.	قلوبهم	Q.S. 9: 77	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
125.	قلوبهم	Q.S. 9: 87	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
126.	قلوبهم	Q.S. 9: 93	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
127.	قلوبهم	Q.S. 9: 110	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
128.	قلوبهم	Q.S. 9: 110	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
129.	قلوبهم	Q.S. 9: 125	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
130.	قلوبهم	Q.S. 9: 127	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
131.	قلوبهم	Q.S. 10: 88	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
132.	قلوبهم	Q.S. 13: 28	جمع التثنية	Madaniyah	Hati/nurani
133.	قلوبهم	Q.S. 16: 22	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani
134.	قلوبهم	Q.S. 16: 108	جمع التثنية	Makiyah	Hati/nurani

135.	قلوبهم	Q.S. 17: 46	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
136.	قلوبهم	Q.S. 18: 14	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
137.	قلوبهم	Q.S. 18: 57	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
138.	قلوبهم	Q.S. 21: 3	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
139.	قلوبهم	Q.S. 22: 35	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
140.	قلوبهم	Q.S. 22: 53	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
141.	قلوبهم	Q.S. 22: 53	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
142.	قلوبهم	Q.S. 22: 54	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
143.	قلوبهم	Q.S. 23: 60	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
144.	قلوبهم	Q.S. 23: 63	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
145.	قلوبهم	Q.S. 24: 50	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
146.	قلوبهم	Q.S. 33: 12	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
147.	قلوبهم	Q.S. 33: 26	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
148.	قلوبهم	Q.S. 33: 60	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
149.	قلوبهم	Q.S. 34: 23	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
150.	قلوبهم	Q.S. 39: 22	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
151.	قلوبهم	Q.S. 39: 23	جمع التكاثر	Makiyah	Hati/nurani
152.	قلوبهم	Q.S. 47: 16	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
153.	قلوبهم	Q.S. 47: 20	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
154.	قلوبهم	Q.S. 47: 29	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
155.	قلوبهم	Q.S. 48: 11	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
156.	قلوبهم	Q.S. 48: 18	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
157.	قلوبهم	Q.S. 48: 26	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
158.	قلوبهم	Q.S. 49: 3	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
159.	قلوبهم	Q.S. 57: 16	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani

160.	قلوبهم	Q.S. 57: 16	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
161.	قلوبهم	Q.S. 58: 22	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
162.	قلوبهم	Q.S. 59: 2	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
163.	قلوبهم	Q.S. 59: 14	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
164.	قلوبهم	Q.S. 61: 5	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
165.	قلوبهم	Q.S. 63: 3	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani
166.	قلوبهم	Q.S. 74: 31	جمع التكاثر	Makiah	Hati/nurani
167.	قلوبهم	Q.S. 83: 14	جمع التكاثر	Makiah	Hati/nurani
168.	قلوبهن	Q.S. 33: 53	جمع التكاثر	Madaniyah	Hati/nurani

Dan berdasarkan penggunaan kata *qalb* dalam berbagai susunannya, dapat dijelaskan beberapa penggunaannya, yang diantaranya adalah sebagai berikut:

- Menjelaskan tentang keimanan¹²⁸
- Menjelaskan bahwa *qalb* mampu menampung perasaan takut, gelisah, harapan dan ketenangan.¹²⁹
- Menjelaskan bahwa '*aql* mampu menerima dan menyimpan sifat-sifat seperti keteguhan hati, kesucian, kekerasan, dan sifat sombong.¹³⁰
- Menjelaskan bahwa *qalb* punya kemampuan untuk berdzikir dan dengan dzikir, ia akan menjadi tenang.¹³¹

¹²⁸ Lihat: QS. *al-Baqarah*: 7, 10, 93, 97, 204; QS. *Ali 'Imrān*: 8, 167; QS. *al-Nisā'*: 63, 155; QS. *al-Mā'idah*: 41; QS. *al-An'ām*: 46; QS. *al-A'rāf*: 100; QS. *al-Anfāl*: 24; QS. *al-Tawbah*: 8, 45, 64, 77, 110, 117; QS. *Yūnus*: 88; QS. *al-Hijr*: 12; QS. *al-Nahl*: 22; QS. *al-Kahf*: 14; QS. *al-Anbiyā'*: 3; *al-Hajj*: 32, 54; QS. *al-Mu'minūn*: 63; QS. *al-Nūr*: 50; QS. *al-Syū'arā'*: 24; QS. *al-Aḥzāb*: 32; QS. *Fushshilat*: 5; QS. *al-Jātsiyah*: 23; QS. *al-Hujurāt*: 7, 14; QS. *al-Mujādalah*: 22; QS. *al-Ḥasyr*: 10; QS. *Shāf*: 5; QS. *al-Taghābun*: 11; QS. *al-Muthaffifin*: 14.

¹²⁹ Lihat: QS. *Ali 'Imrān*: 15, 126, 159; QS. *al-Mā'idah*: 113; QS. *al-Anfāl*: 2, 10, 11, 63; QS. *al-Tawbah*: 15, 60; QS. *al-Nahl*: 106; QS. *al-Mu'minūn*: 60; QS. *al-Nūr*: 37; QS. *al-Aḥzāb*: 5, 26, 51; QS. *al-Zumar*: 45; *al-Mu'min*: 18; QS. *al-Fath*: 18; QS. *al-Ḥadīd*: 27; QS. *al-Ḥasyr*: 14; QS. dan QS. *al-Nāzi'iat*: 7, 8, 9.

¹³⁰ Lihat: QS. *al-Hajj*: 53; QS. *al-Baqarah*: 74, 118, 225; QS. *Ali 'imrān*: 154, 159; QS. *al-An'ām*: 43; QS. *al-Anfāl*: 70; QS. *al-Kahf*: 28; QS. *al-Qashash*: 10; QS. *al-Aḥzāb*: 4, 54, 53; QS. *Shāffāt*: 84; QS. *al-Mu'min*: 35; QS. *al-Fath*: 26; QS. *al-Hujurāt*: 3; QS. *Qāf*: 33.

¹³¹ Lihat: QS. *al-Ra'd*: 28; QS. *al-Zumar*: 22, 23; QS. *Qāf*: 37; QS. *al-Ḥadīd*: 16.

- e. Menjelaskan bahwa *qalb* punya kemampuan untuk memahami dengan menggunakan ‘*aql*.¹³²

Dalam al-Quran, diungkapkan *qalb* mempunyai potensi dan sifat yang beraneka ragam. Potensi dan sifat *qalb* dalam al-Quran tersebut secara lebih rinci dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

Tabel 2.5

Sifat dan Potensi *Qalb* dalam al-Quran

No.	Sifat dan Potensi <i>Qalb</i>	Tempat Ayat
1.	Bersih, suci	QS. 26: 89; QS. 37: 84; QS. 33: 53
2.	Tobat (kembali)	QS. 50: 33
3.	Tenang	QS. 16: 106; QS. 2: 260; QS. 13: 126; QS. 8: 10; QS. 5: 113
4.	Terpetunjuki	QS. 64: 11
5.	Teguh	QS. 28: 10; QS. 28: 11; QS. 18: 14
6.	Taqwa	QS. 22: 23
7.	Condong pada kebaikan	QS. 66: 4;
8.	Jinak/dapat dipersatukan	QS. 3: 103; QS. 8: 63; QS. 9: 60
9.	Menjadikan kamu cinta	QS. 49: 7
10.	Tunduk kepadanya	QS. 22: 54
11.	Jadi tenang/lunak (<i>layn</i>)	QS. 39: 23
12.	Tempat iman	QS. 49: 14; QS. 58: 22
13.	Disekat	QS. 8: 24
14.	Berpenyakit	QS. 33: 32; QS. 2: 10; QS. 5: 52; QS. 8: 49; QS. 9: 125; QS. 22: 53; QS. 24: 50; QS. 33: 12, 60; QS. 47: 20, 29; QS. 74: 31
15.	Termasuk rasa takut	QS. 3: 151; QS. 8: 12; QS. 33: 26;

¹³² Lihat: QS. *al-Hajj*: 46; QS. *al-An'ām*: 25; QS. *al-A'rāf*: 179; QS. *al-Tawbah*: 87, 93, 127; QS. *Muhammad*: 24.

		QS. 34: 23; QS. 59: 2
16.	Naik menyesak sampai tenggorokan/ kerongkongan	QS. 33: 10; QS. 40: 18
17.	Serupa dengan lainnya	QS. 2: 118
18.	Bergetar	QS. 8: 2; QS. 22: 35
19.	Terpalingkan/ berpaling	QS. 9: 27
20.	Berdosa	QS. 2: 283
21.	Tertutup/terkunci mati	QS. 2: 88; QS. 4: 155; QS. 41: 5; QS. 42: 24; QS. 45: 23; QS. 10: 74, 88; QS. 30: 59; QS. 6: 46; QS. 2: 7; QS. 6: 25; QS. 7: 100, QS. 9: 87, 93; QS. 16: 108; QS. 47: 16; QS. 63: 3; QS. 47: 24; QS. 17: 46; QS. 40: 35
22.	Lalai	QS. 18: 28; QS. 21: 3
23.	Buta	QS. 22: 46
24.	Goncang	QS. 24: 37
25.	Kesal	QS. 39: 45
26.	Sangat takut	QS. 79: 8
27.	Keras	QS. 2: 74; QS. 3: 159; QS. 5: 13; QS. 6: 43; QS. 22: 53
28.	Cenderung pada kesesatan	QS. 3: 7, 8
29.	Menyesal	QS. 3: 156
30.	(Tidak) beriman	QS. 5: 41
31.	Panas hati	QS. 9: 15
32.	Ragu-ragu	QS. 9: 45
33.	Hancur (perasaan telah lenyap)	QS. 9: 110
34.	Ingkar	QS. 16: 22
35.	Sesat	QS. 23: 63

36.	Berpecah belah	QS. 59: 14
37.	Objek peringatan	QS. 50: 37
38.	Wadah wahyu	QS. 2: 97; QS. 26: 194
39.	Memahami, mengerti	QS. 7: 179; QS. 22: 46
40.	Tempat sakinah	QS. 48: 4
41.	Santun dan sayang	QS. 57: 27
42.	Tempat kebajikan	QS. 8: 70
43.	Diuji untuk bertaqwa	QS. 49: 3
44.	Menyimpan (isi hati)	QS. 2: 204; QS. 33: 51; QS. 4: 63; QS. 9: 64; QS. 48: 18
45.	Terbersihkan/tersucikan	QS. 3: 154
46.	Wadah keingkaran	QS. 15: 12
47.	Wadah kedustaan	QS. 26: 200
48.	Objek sangsi	QS. 2: 225; QS. 33: 5
49.	Kecondongan kufur	QS. 2: 93
50.	Penolakan	QS. 3: 167; QS. 9: 8
51.	Tempat kemunafikan	QS. 9: 77
52.	Berpaling	QS. 61: 5
53.	Tertutup dosa	QS. 83: 14

Berdasarkan uraian di atas, kata *qalb* bukan saja diartikan secara fisik, sebagai jantung yang merupakan pusat peredaran darah ke seluruh tubuh. Akan tetapi dalam pengertian metafisik, *qalb* adalah suatu dimensi jiwa yang mempunyai kemampuan memahami seperti '*aql*'. Namun disamping itu ia juga memiliki kemampuan lain, yaitu penghayatan dan perasaan, seperti: rasa takut, benci, rindu, cinta dan lain sebagainya.

BAB III

MEMAHAMI RELASI ‘AQL DAN QALB DALAM AL-QURAN

A. Hubungan ‘Aql dan Qalb dalam al-Quran

Dalam sub bab ini akan dibahas ayat-ayat yang secara langsung dan tidak langsung menunjukkan hubungan ‘aql dan qalb dalam al-Quran. Sebagai pengantar terhadap pembahasan yang lebih lanjut, beberapa ayat tersebut akan dibahas secara sekilas berdasarkan keterangan dari beberapa kitab tafsir. Kitab-kitab tafsir yang digunakan adalah *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah aw al-Manhaj* karya Wahbah al-Zuhailiy, *Tafsir al-Mishbah* karya Quraisy Syihab, dan *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān* karya Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy. Alasan penggunaan ketiga kitab tafsir tersebut karena kedua kitab yang pertama tergolong karya yang sistematis dan mudah dipahami terutama bagi generasi sekarang. Sedangkan untuk tafsir yang ketiga, akan diambil darinya beberapa riwayat tentang ayat dan riwayat tentang tafsir dari ayat bersangkutan, karena karya ketiga ini dipandang sebagai karya kuno tafsir *bi al-ma’tsūr* dengan pembahasan cukup luas, yang sampai saat ini masih banyak dipakai sebagai rujukan.

1. Ayat yang Secara Langsung Menunjukkan Hubungan ‘Aql dan Qalb

Dari seratus lebih ayat-ayat qalb dan puluhan ayat-ayat ‘aql, yang menunjukkan secara langsung hubungan ‘Aql dan qalb hanya satu ayat, Yakni ayat 46 surat *al-Hajj*. Dalam ayat ini ‘aql dan qalb disebut bersamaan dan beriringan, dimana ‘aql disebutkan sebagai bentuk kerja dari sosok qalb.



Artinya: “Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena Sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada.”¹

Dalam kitab-kitab *asbāb al-nuzūl* tidak ditemui sebab-sebab jelas yang menjadi lantaran turunnya ayat ini. Ayat ini termasuk dari golongan ayat-ayat *Madāniyah*, di mana kaum muslimin sudah mulai membangun tatanan kemasyarakatan yang cukup mapan. Dilihat dari segi *munāsabah*, terdapat kaitan yang sangat erat antara ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya. Wahbah al-Zuhailly mengumpulkan ayat ini beserta 4 ayat sebelumnya dan 2 ayat sesudahnya dalam sebuah tema, “Iktibar dari umat-umat terdahulu”.² Sebelum ayat-ayat ini, dibahas tentang pengusiran orang-orang kafir terhadap kaum muslimin, adanya izin memerangi mereka, dan jaminan bahwa Allah akan memberikan pertolongan terhadap orang-orang Islam. Dilihat dari situ, seakan-akan 7 ayat ini -termasuk di dalamnya ayat yang kita bahas sekarang- adalah ancaman dan bukti bagi kaum muslimin dan kaum kafir bahwa Allah telah melakukan hal yang sama di waktu lampau, yakni memberikan pertolongan pada orang-orang yang beriman dan mengazab dengan keras orang-orang yang menentang-Nya.

Dalam ayat ini, Allah menegur orang-orang kafir dengan memberikan pertanyaan, apakah mereka tidak berjalan dimuka bumi sehingga menyaksikan peninggalan-peninggalan yang pernah dihuni oleh orang-orang sebelumnya yang mendustakan para rasul Allah, lalu dengan demikian mereka mempunyai *qalb* yang dengannya mereka dapat memahami apa yang dilihatnya. Kalaupun bila mata kepala mereka buta, mereka mempunyai telinga yang dengannya mereka dapat mendengar ayat-ayat Allah dan keterangan para rasul-Nya yang

¹ QS. *al-Hajj*: 46

² Wahbah al-Zuhailly, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah aw al-Manhaj*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, t.th.), juz XVII, hlm. 234

telah menyampaikan kepada mereka tuntunan dan nasehat, sehingga dengan demikian mereka dapat merenung dan menarik pelajaran. Mereka itu bukanlah orang-orang buta mata kepala yang membuatnya tidak dapat menemukan kebenaran. Tetapi yang menjadikan mereka tidak dapat menarik pelajaran dan menemukan kebenaran adalah kebutaan *qalb* yang ada di dalam dada.³

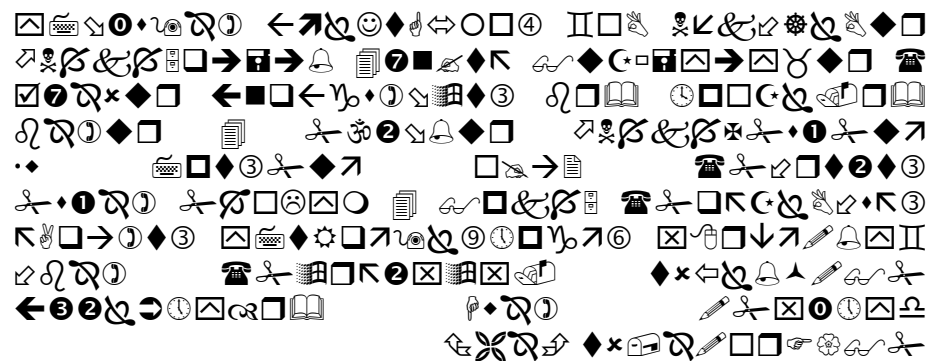
Al-Thabariy meriwayatkan, bahwa *dhomīr* pada “*fa innahā lā ta’mā*” dalam *qira’ah* ‘Abdullāh dibaca “*fa innahu lā ta’mā*”. Lebih lanjut diungkapkan al-Thabariy, disebutnya “*fi al-shudūr*” dalam ayat ini adalah bentuk taukid dari *qalb* yang pada dasarnya memang berada dalam *shadr* (dada).⁴

2. Ayat-ayat lain yang Tidak Secara Langsung Menunjukkan Mubungan ‘*Aql* dan *Qalb*

Dalam al-Quran ada beberapa ayat yang secara tidak langsung menunjukkan hubungan ‘*aql* dan *qalb*. Ayat-ayat itu di antaranya adalah: QS. *al-An’ām* (6): 25, QS. *al-A’rāf* (7): 179, QS. *al-Tawbah* (9): 87, 93, 127, QS. *al-Isrā’* (17): 46, QS. *al-Kahf* (18): 28, 57, QS. *al-Hajj* (22): 46, QS. *Muhammad* (47): 24, QS. *Qāf* (50): 37, dan QS. *al-Munāfiqūn* (63): 3. Dalam ayat-ayat itu ‘*aql* disebutkan dengan kata-kata lain yang sungguhpun berbeda, tetapi menunjukkan aktifitas yang identik dengan ‘*aql*, yakni memahami (*faqiha*), mengetahui (*‘alima*), mengingat (*dzakara*), memperhatikan (*tadabbara*) dan lupa (*ghafala*). Untuk memperjelasnya, dalam sub bab ini akan dipaparkan empat ayat sebagai sampel.

³ Muhammad Quraishy Syihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2005) volume 11, hlm. 130-134

⁴ Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Amaliyyah, 1992), juz IX, hlm. 171

a. QS. *al-Anām* (6): 25

Artinya: “Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan (bacaan)mu, padahal Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya dan (Kami letakkan) sumbatan di telinganya. dan jikapun mereka melihat segala tanda (kebenaran), mereka tetap tidak mau beriman kepadanya. sehingga apabila mereka datang kepadamu untuk membantahmu, orang-orang kafir itu berkata: "Al-Quran Ini tidak lain hanyalah dongengan orang-orang dahulu.”⁵

Dalam kitab-kitab *asbāb al-nuzūl* tidak ditemui sebab-sebab jelas yang menjadi lantaran turunnya ayat ini. Ayat ini masih termasuk dari golongan ayat-ayat *makkiyah*, di mana Islam masih baru berkembang dan dalam situasi kaotis yang belum mapan. Dilihat dari segi *munāsabah*, ayat ini mempunyai kaitan erat dengan ayat-ayat terdahulu, dimana kalau ayat sebelumnya memaparkan kebohongan kaum musyrikin ketika ditanya di akhirat, dalam ayat ini ditunjukkan betapa mereka di dunia juga mendustakan kebenaran ketika sampai pada mereka.

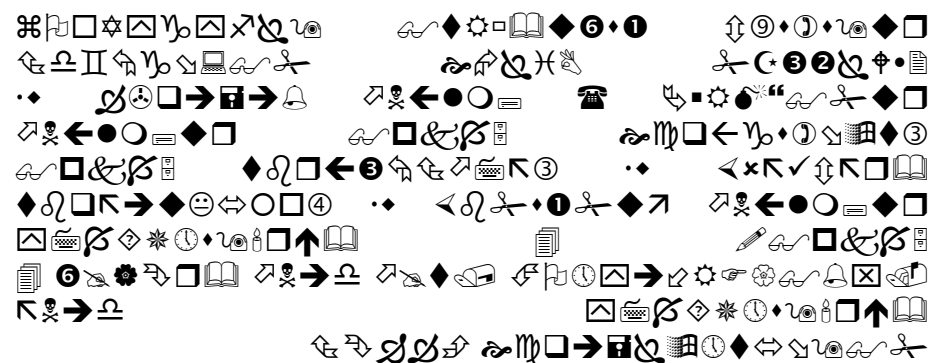
Di antara orang-orang kafir ada yang tidak secara langsung berpaling. Mereka dengan sungguh-sungguh dan sengaja mendengarkan apa yang dikatakan Nabi Saw., tetapi Allah telah meletakkan penutup atas hati mereka karena pada dasarnya mereka tidak mau mengerti. Tujuan mereka mendengarkan adalah untuk

⁵ QS. *al-An'ām*: 25

mencari dalih melemahkan al-Quran, sehingga dengan demikian tidak akan mendapatkan pemahaman yang bermanfaat. Selain itu, di telinga mereka ada “sumbatan” yang membuat mereka tidak dapat mendengar dengan pendengaran yang dapat merasuk ke dalam jiwa mereka. Jika mereka melihat terhadap ayat-ayat Allah, baik dengan mata kepala maupun mata *qalb*, mereka tidak akan mau beriman kepadanya, karena segala potensi yang Allah anugerahkan telah mereka abaikan. Demikianlah keadaan mereka, sehingga mencapai tingkat yang menjadikan apabila mereka datang kepadamu, baik secara langsung atau tidak, mereka berkata bahwa al-Quran tidak lain kecuali dongeng-dongeng orang terdahulu, yang diceritakan sebagai hiburan oleh dan bagi orang-orang yang iseng.⁶

Diriwayatkan dari Ashbāth dari Sadyi, “*ammā akinnah fa al-ghithā’ akanna qulūbahum*” (“*akinnah* adalah tutup yang menutup *qalb* mereka”). Dan diriwayatkan dari Qatādah, bahwa yang dimaksud dengan “*wa ja’alnā ‘alā qulūbihim akinnah wa fī ādzānihim waqrā’*” adalah, mereka mendengar dengan telinganya, tetapi tidak berfaedah sedikit pun. Mereka seperti hewan yang mendengar adanya seruan, tetapi tidak mengetahui apa yang dikatakan.⁷

b. QS. *al-A’rāf* (7): 179



Artinya: “Dan Sesungguhnya kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk

⁶ Muhammad Quraishy Syihab, *op. cit.*, volume 4, hlm. 58-59

⁷ Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy, *op. cit.*, juz V, hlm. 169

memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. mereka Itulah orang-orang yang lalai.”⁸

Dalam kitab-kitab *asbāb al-nuzūl* tidak ditemui sebab-sebab jelas yang menjadi lantaran turunnya ayat ini. Ayat ini masih termasuk dari golongan ayat-ayat *makkiyah*, di mana keadaan Islam masih belum mapan. Dilihat dari sisi *munāsabah*, ayat ini dan satu ayat sebelumnya dimasukkan oleh Wahbah al-Zuhailiy dalam satu tema “Sebab-sebab hidayah dan kesesatan”. Setelah membahas ayat-ayat yang mempersamakan orang-orang yang berpaling dari agama dengan anjing, maka dalam ayat ini diterangkan sebab-sebab kesesatan mereka.⁹

Selain menjadi penjelasan mengapa seseorang tidak mendapat petunjuk dan mengapa pula disesatkan Allah, ayat ini juga berfungsi sebagai ancaman kepada mereka yang mengabaikan tuntunan pengetahuannya. *Qalb*, mata dan telinga orang-orang yang memilih kesesatan dipersamakan dengan binatang, karena binatang tidak bisa menganalogikan apa yang ia dengar dan apa yang ia lihat dengan sesuatu yang lain. Lebih dari itu, manusia yang diberi anugerah *‘aql* dianggap lebih buruk dari binatang, sebab dengan instinknya binatang akan selalu mencari kebaikan dan menghindari bahaya. Sementara manusia yang sesat justru menolak kebaikan dan kebenaran, malahan mereka mengarah kepada bahaya yang tiada taranya. Setelah kematian mereka akan kekal di api neraka, berbeda dengan binatang yang punah dengan kematiannya.¹⁰

Kata *al-ghāfilūn* terambil dari kata *ghaflah*, yakni lalai, tidak mengetahui atau menyadari apa yang seharusnya diketahui dan

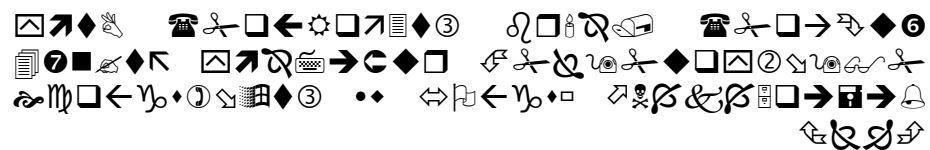
⁸ QS. *al-A’rāf*: 179

⁹ Wahbah al-Zuhailiy, *op. cit.*, juz IX, hlm. 167

¹⁰ Muhammad Quraishy Syihab, *op. cit.*, volume 5, hlm. 313-314

disadari. Keimanan dan petunjuk Allah sedemikian jelas, apalagi bagi yang berpengetahuan, tetapi bila mereka tidak memanfaatkannya maka mereka bagaikan orang yang tidak mengetahui atau menyadari bahwa mereka memiliki potensi atau alat untuk meraih kebahagiaan. Inilah kelalaian yang tiada taranya.¹¹

c. QS. *al-Tawbah* (9): 87.



Artinya: “Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak berperang, dan hati mereka Telah dikunci mati Maka mereka tidak mengetahui (kebahagiaan beriman dan berjihad)”.¹²

Dalam kitab-kitab *asbāb al-nuzūl* tidak ditemui sebab-sebab jelas yang menjadi lantaran turunnya ayat ini. Ayat ini termasuk dalam golongan ayat-ayat *Madāniyah*, di mana struktur dan kehidupan kaum muslimin boleh dikatakan sudah mapan. Dilihat dari sisi munāsabah, ayat ini dan satu ayat sebelumnya serta dua ayat sesudahnya dimasukkan oleh Wahbah al-Zuhailiy dalam satu tema, “Permintaan izin para tokoh kaum munafik untuk tidak mengikuti jihad”.¹³ Quraishy Syihab mengatakan ada hubungan yang erat antara ayat ini dengan ayat-ayat sebelumnya. Ayat-ayat sebelumnya menerangkan larangan mengagumi harta dan anak-anak kamu munafik, antara lain karena mereka tidak menggunakannya untuk kebaikan, maka di sini dijelaskan keburukan mereka yang lain. Keburukan tersebut adalah, apabila diturunkan ayat untuk beriman kepada Allah dan berjihad bersama Rasul-Nya, niscaya mereka menggunakan dalil yang sangat rapuh untuk tidak ikut berjihad.¹⁴

¹¹ *ibid.*, hlm. 314

¹² QS. *al-Tawbah*: 87

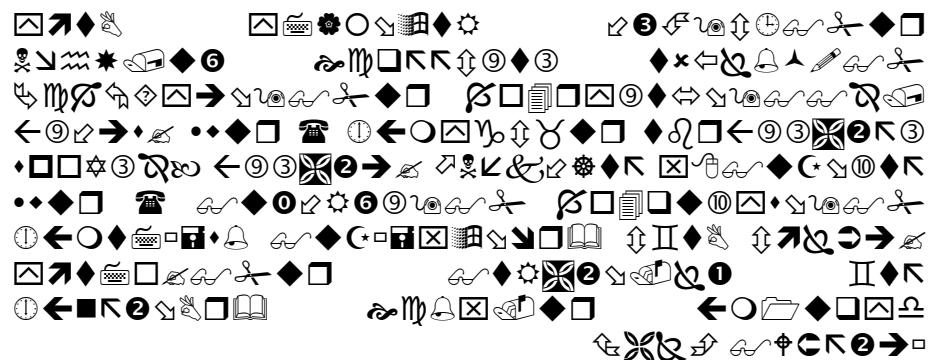
¹³ Wahbah al-Zuhailiy, *op. cit.*, juz X, hlm. 342

¹⁴ Muhammad Quraishy Syihab, *op. cit.*, volume 5, hlm.676

Dalam *Jāmi' al-Bayān* karya al-Thabariy disebutkan, berdasar apa yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbas, Dhahak dan Qatādah al-Khawālif adalah *al-nisā'* (para wanita).¹⁵ Ayat di atas, menunjukkan keberadaan mereka bersama para wanita adalah tanda dari ketakutan, kekejutan jiwa, dan ketiadaan harga diri mereka. Dan selanjutnya *qalb* mereka dikunci mati akibat kemunafikan yang berkesinambungan, maka akhirnya mereka tidak mengetahui kebaikan dan tidak merasakan lezatnya iman dan jihad.¹⁶

Kata *yafqahūn*, menurut Quraishy Syihab, biasanya digunakan untuk pengetahuan yang mendalam menyangkut hal-hal tersembunyi. Dengan demikian ayat ini menilai orang munafik tidak mengetahui hal-hal yang mendalam. Mereka hanya mengetahui hal-hal yang bersifat lahiriyah dan material. Adapaun yang bersifat spiritual maka mereka tidak dapat menghayati dan merasakannya. Dan di sinilah sumber kesesatan dan kecelakaan mereka.¹⁷

d. QS. *al-Kahfi* (18): 28



Artinya: “Dan Bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap keridhaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya

¹⁵ Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy, *op. cit.*, juz VI, hlm. 442

¹⁶ Muhammad Quraishy Syihab, *op. cit.*, volume 5, hlm. 676-677

¹⁷ Muhammad Quraishy Syihab, *op. cit.*, volume 5, hlm. 677

Telah kami lalaikan dari mengingat kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas.”¹⁸

Sebab- sebab turunnya ayat ini seperti diriwayatkan dari Ibn Juraij, bahwa seorang tokoh munafik ‘Uyainah bin Hishn berkata kepada Nabi Saw., “Sungguh bau Salmān al-Farisiy –yang termasuk golongan orang-orang miskin- telah membuatku terganggu, maka buatlah tempat di mana kita bisa berkumpul –tanpa kehadiran mereka-, dan buatlah bagi mereka tempat tersendiri di mana mereka bisa berkumpul di sana”. Maka diturunkanlah ayat *washbir nafsaka al-āyah*.¹⁹

Surat al-Kahfi ayat 28 ini termasuk dari kategori ayat-ayat *Madāniyah*. Wahbah al-Zuhailiy mengelompokkan ayat ini dengan satu ayat sebelumnya dan 3 ayat sesudahnya dalam satu tema, “Pengarahan bagi Nabi Saw. dan kaum mukminin untuk membaca al-Quran, sabar berkumpul dengan orang-orang fakir, dan penjelasan bahwa yang hak berasal dari Allah”. Ayat-ayat sebelum ayat ini mengisahkan tentang *Ashhāb al-kahfi* yang ceritanya masih misteri, karena termasuk hal yang ghaib (tidak hadir/diketahui) bagi masyarakat muslim pada waktu itu. Hal tersebut menunjukkan kemukjizatan al-Quran sebagai wahyu dari Allah. Maka Allah memerintahkan Rasulullah Saw. untuk membacanya dan mengumpulkan majlis orang-orang fakir yang memperhatikan al-Quran.²⁰

Salah satu alasan para pemuka kaum musyrikin untuk tidak hadir mendengar wahyu yang disampaikan Nabi Saw. adalah keenganan mereka duduk berdampingan dengan fakir miskin kaum muslimin. Karena itu, Allah memerintah kepada Rasulullah Saw. untuk bersabar memelihara persahabatan dan persaudaraan dengan semua umat muslim, termasuk fakir miskin, yang selalu menyeru Tuhannya

¹⁸ QS. al-Kahfi: 28

¹⁹ Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy, *op. cit.*, juz VIII, hlm. 215. Lihat juga : Wahbah Zuhailiy, *op. cit.*, Juz XV, hlm. 239-240

²⁰ Wahbah al-Zuhailiy, *Op.Cit*, juz XV, hlm. 241

karena didorong ketaatan dan syukur kepada-Nya sepanjang waktu, baik di waktu pagi maupun senja, dengan harapan mendapat Ridho dari Allah. Janganlah berpaling dari mereka lalu mengarah kepada orang-orang kafir karena kekayaan atau kedudukan sosial mereka, dengan mengharapkan perhiasan dunia. Karena apa yang mereka punya itu hanyalah kenikmatan sementara yang akan segera berakhir dengan kesengsaraan. Dan jangan pula mengikuti orang-orang yang dilalaikan *qalb*-nya dari mengingat Allah yang disebabkan karena kebejatan diri dan keengganannya mengikuti tuntunan sehingga ia lengah dan selalu tertarik kepada kehidupan duniawi, serta menuruti hawa nafsunya. Mereka itu adalah orang-orang yang sungguh telah melewati batas.²¹

“*Man aghfalnā qalbah*”, sesuai dengan riwayat dari Abū al-Kanūd dari Khabāb, meraka adalah ‘Uyainah bin Hishn dan Aqra‘ bin Hābis.²² Quraissy Syihab ketika menfasirkan kalimat “*Man aghfalnā qalbah*”, mengungkapkan, ini tidak bisa dijadikan alasan untuk mendukung paham fatalisme yang menyatakan manusia tidak memiliki peranan menyangkut kegiatannya. Ayat ini dan semacamnya harus dipahami berkaitan dengan firman-Nya yang antara lain “*fa lammā zāghū azāghallāhu Qulūbahum*” (“Maka ketika mereka berpaling, Allah memalingkan hatinya”)²³

B. Pandangan Para Mufassir terhadap Hubungan ‘*Aql* dan ‘*Qalb* dalam al-Quran

Sejauh penelusuran penulis terhadap kitab-kitab tafsir yang ada, hanya ada beberapa mufassir yang membahas kaitan antara ‘*aql* dan ‘*qalb* secara khusus dan meluas. Kebanyakan kitab tafsir lain sungguhpun ada pembahasan disana, tetapi hanya bersifat sekilas tanpa adanya uraian yang mendalam, dan itupun biasanya cuma nukilan dari pendapat tokoh lain, bukan dari pendapat pribadi

²¹ Muhammad Quraissy Syihab, *op. cit.*, volume 8 hlm. 48

²² Abū Ja‘far Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy, *op. cit.*, juz VIII, hlm. 215

²³ QS. *al-Shaff*: 5 Lihat: Muhammad Quraissy Syihab, *op. cit.*, volume 8 hlm. 49

mereka sendiri. Adapun para mufassir yang menurut penulis cukup banyak melakukan pembahasan terhadap permasalahan ini, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Fakhr al-Dīn al-Rāziy

Nama lengkap beliau adalah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Umar bin Ḥusain bin Ḥasan bin ‘Aliy At-Taimy A-Rāziy, bergelar Fakhr al-Dīn dan dikenal juga dengan sebutan Ibn Al-Khāthib. Beliau lahir pada 15 Ramadhan tahun 544 H. dan wafat pada 606 H. di Ray, ada yang mengatakan 605 H. Metode penafsiran dalam kitabnya, *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghaib*, adalah *tahlīly* dan mempunyai corak ‘*ilmy* yang sangat kental. Dalam menafsirkan, al-Rāziy Menghimpun pendapat beberapa ulama tafsir dari kalangan sahabat maupun setelahnya. Al-Rāziy banyak membubuhkan banyak pendapat filosof kalam setelah menyaringnya, serta telah merujuknya pada kitab-kitab hadits. Bila al-Rāziy menyebut ayat tentang hukum, ia menyebutkan semua pendapat empat imam madzhab, namun lebih cenderung pada madzhab Syāfi’iy. Penafsiran kitab ini dinilai membahas seluruh aspek keilmuan secara meluas, sehingga ada yang mengatakan hampir melupakan tentang ilmu tafsir di dalamnya. Ibn Khilkan berkata, sesungguhnya Al-Rāziy mengumpulkan segala *gharīb* dan *gharībah* dalam tafsirnya. Adz-Dzahabiy menambahkan keistimewaan tafsir ini adalah *munāsabah* antara sebagian ayat dengan ayat lainnya, antara surah dengan surah lainnya secara detail.²⁴

Al-Rāziy membahas permasalahan ‘*aql* dan *qalb* secara khusus ketika dia menafsirkan QS. *Al-Syu‘arā’*: 193-196. Al-Rāziy menyatakan bahwa jantung (*qalb*)-lah yang pada hakekatnya mendapat *khithāb* al-*Quran*, karena di sanalah tempat manusia bisa mengetahui dan membedakan sesuatu. Argumen tersebut, menurutnya, didasarkan atas dalil-dalil al-Quran, al-Hadits, dan pikiran rasional.

²⁴ Lihat: <http://indoskripsi.com>

Tentang dalil al-Quran, Fakhriddīn al-Rāziy mengutarakan beberapa ayat, yang diantaranya adalah QS. *al-A'rāf*: 179. “*lahum qulūb la yafqahūn bihā wa lahum a'yun lā yubshirūn bihā wa lahum ādzān lā yasma'ūn bihā*”. Ayat tersebut bagi al-Rāziy dengan sendirinya telah menafikan keberadaan ilmu di kepala. Seandainya ada tempat lain bagi ilmu selain di jantung (*qalb*), hematnya, maka tujuan yang dikehendaki ayat tersebut menjadi tidak sempurna. Adapun mata dan telinga tidaklah mempunyai faedah kecuali sebagai penerima kesan yang nantinya dikirim ke *qalb*. *Qalb* lah yang akan memberi keputusan apa yang akan dilakukan, karena keberadaannya dalam susunan tubuh manusia layaknya sebagai seorang hakim. Selain *al-A'rāf*: 197, ayat-ayat yang dipakai al-Rāziy untuk memperkuat pendapatnya adalah: QS. *Al-Baqarah* 97, QS. *Qāf*: 37, QS. *al-Baqarah*: 225, QS. *al-Hajj*: 37, QS. *al-Hujurāt*: 3, QS. *al-'Ādiyāt*: 10, QS. *al-Mulk*: 10, QS. *al-Isrā'*: 36, QS. *al-Mu'min*: 19, QS. *al-Sajdah*: 9, QS. *al-Ahqāf*: 26, dan QS. *al-Baqarah*: 7.²⁵

Adapun dalil al-hadits yang dipakai al-Rāziy adalah hadits yang diriwayatkan dari Nu'mān bin Basyīr, yang berbunyi:

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ
أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ

Artinya: “Ingatlah, sesungguhnya di dalam tubuh ada segumpal daging (*mudhghah*). Jika ia baik, baik pula lah seluruh tubuh. Dan jika ia rusak, maka rusak pula lah seluruh tubuh. Ingatlah bahwa dia itu adalah *qalb* (jantung).²⁶

Sedangkan mengenai dalil rasional yang dipakainya, al-Rāziy memaparkan beberapa alasan dalam membuktikan bahwa kata *qalb* dalam

²⁵ Imām Muḥammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāziy al-Musyṭahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Maḥāṭiṭ al-Ghaib*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), juz XXIV, hlm. 167

²⁶ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhāriy, *Shahīḥ al-Bukhāriy*, (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1987), juz I, hlm. 28; Muslim bin al-Ḥajjaj Abū al-Ḥusain al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *Shahīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, 1995), juz VI, hlm. 23

al-Quran menunjukkan arti jantung bukan yang lain. Alasan-alasan tersebut di antaranya sebagai berikut:

- a. Apabila jantung mengalami gangguan, tidak berfungsi dan pingsan, maka dipotongnya anggota badan yang lain tidak akan terasa sakit. Dan apabila ia sudah sembuh dan kembali normal, maka ia akan merasakan sakit atas apa yang terjadi pada anggota-anggota badan tersebut. Hal itu menunjukkan bahwa semua organ tubuh tunduk dan mengikuti jantung (*qalb*). Oleh karena itulah apabila *qalb* (jantung) merasakan bahagia atau susah, maka hal itu akan mempunyai pengaruh terhadap keadaan anggota tubuh yang lain.²⁷
- b. Jantung (*qalb*) merupakan sumber awal yang membangkitkan gerakan pada anggota tubuh lain. Maka apabila jantung adalah sumber dari pergerakan itu, pastilah pemberi perintah yang mutlak adalah jantung (*qalb*).²⁸
- c. Disebutnya '*aql*' dengan *qalb* (jantung) dalam al-Quran (QS. *Qāf*: 37) menunjukkan bahwa jantung merupakan tempat '*aql*'. Dan juga dalam al-Quran (QS. *al-Baqarah*: 10, QS. *al-Nisā'*: 155, QS. *al-Baqarah*: 7, QS. *al-Tawbah*: 64, QS. *al-Fath*: 11, QS. *al-Muthaffifīn*: 14, QS. *Muḥammad*: 24, QS. *al-Ḥajj*: 46) sering kita temui betapa terhadap sifat-sifat kebodohan dan kelalaian, Allah menyandarkannya kepada *qalb*. Ini memberikan pengertian bahwa *qalb* adalah tempat pengetahuan dan pemahaman sebagaimana juga kebodohan dan kelalaian.²⁹
- d. Apabila kita menguji pada diri kita sendiri, dapat diketahui bahwa pengetahun kita berada di arah jantung (*qalb*). Oleh karena itulah bila kita berpikir dengan keras secara terus menerus, jantung (*qalb*) kita menjadi sesak dan gelisah, sehingga terasa menyakitkan. Itu semua

²⁷ Imām Muḥammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn, *op. cit.*, juz XXIV, hlm. 167

²⁸ *ibid.*

²⁹ *ibid.*

menunjukkan bahwa tempat *'aql* adalah jantung, dan dengan begitu yang mendapatkan *taklīf* adalah *qalb* karena *taklīf* mensyaratkan adanya *'aql* dan pemahaman.³⁰

- e. Sesungguhnya jantung adalah bagian tubuh yang paling awal diciptakan dan paling akhir matinya. Selain itu jantung berada di dalam dada yang merupakan pusat tubuh dan berada di tengah-tengah bagian tubuh lainnya. Seperti halnya raja yang membutuhkan para pengawal dan pembantu, ia biasanya berada di tengah wilayah kerajaan, supaya terlindung dari berbagai arah bila datang ancaman atau bencana.³¹

Itulah di antara alasan-alasan rasional yang diungkapkan Fahrūddīn al-Rāziy akan keberadaan *'aql* di dalam jantung (*qalb*). Kemudian, setelah memaparkan hal di atas, al-Rāziy mengalihkan pembicaraan pada argumen dari orang-orang yang menolak keberadaan *'aql* di jantung. Bagi kalangan ini akal manusia berada di otak (*dimāgh*) dengan berbagai alasan, yang di antaranya sebagai berikut:

- a. Sesungguhnya indera (*hawāsh*) yang berfungsi sebagai alat untuk merasakan dan mengerti mempunyai koneksi yang mengarah ke otak (*dimāgh*), bukan jantung (*qalb*).
- b. Urat-urat syaraf yang merupakan alat untuk mengerakkan anggota badan mempunyai koneksi langsung dari otak, bukan jantung.
- c. Sesungguhnya kerusakan yang terjadi di otak akan membuat *'aql* menjadi kacau.
- d. Sesungguhnya *'aql* adalah sesuatu yang sangat mulia, sehingga pantas mendapatkan tempat yang paling mulia. Yang paling atas adalah yang paling mulia, dan itu adalah otak (*dimāgh*) bukannya jantung (*qalb*).

³⁰ *ibid.*

³¹ *ibid.*

Oleh karena itu sudah semestinya bila tempat *'aql* adalah otak (*dimāgh*), bukan jantung (*qalb*).³²

Setelah memaparkan argumen dari kalangan yang meyakini *'aql* bukan berada di jantung (*qalb*), kemudian al-Rāziy berusaha menyanggah argumen tersebut satu persatu dengan beberapa alasan. *Pertama*, apakah tidak boleh bila dikatakan apa yang ditangkap dan dirasakan oleh indera (*hawāsh*) dikirimkan ke otak, yang kemudian otak menyampaikan kesan-kesan tersebut kepada jantung. Otak adalah alat yang mempunyai hubungan dekat dengan jantung sedangkan indera adalah alat yang mempunyai hubungan jauh. Indera melayani otak, dan otak melayani jantung. “Kenyataannya”, kata al-Rāziy, “kita merasakan bila kita berpikir tentang sesuatu yang harus dilakukan atau ditinggalkan, maka organ tubuh kita bergerak pada waktu itu. Dan kita menemukan bahwa hubungan-hubungan tersebut berasal dari arah jantung (*qalb*), bukan dari otak (*dimāgh*).”³³

Kedua, tidaklah mustahil seandainya otak mendapat semacam instruksi dari jantung, kemudian otak menggerakkan anggota-anggota tubuh melalui perantaraan urat-urat syaraf yang tumbuh darinya. *Ketiga*, tidaklah mustahil bila selamatnya otak menjadi syarat sampainya instruksi jantung ke organ-organ tubuh lainnya, karena otak merupakan alat yang digunakan jantung untuk menyampaikan instruksi tersebut. *Keempat*, apabila benar yang dikatakan mereka, ungkap al-Rāziy, maka akal seharusnya berada di tulang tengkorak. Dan bila tidak, berarti pendapat tersebut salah.³⁴

Adapun dalam membedakan istilah *shadr*, *fu'ād*, *qalb* dan *lubb*, al-Rāziy berpendapat, *shadr* adalah tempat Islam (QS. *al-Zumar*: 22), *qalb*

³² *ibid.* juz XXIV, hlm. 169

³³ *ibid.*

³⁴ *ibid.*

adalah tempat iman (QS. *al-Hujurat*: 7), *fu'ād* adalah tempat makrifat (QS. *al-Najm*: 11) dan *lubb* adalah tempat tauhid (QS. *al-Ra'd*: 19)³⁵

2. Al-Qurthūbiy

Nama lengkap al-Qurthūby adalah Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farrāḥ al-Anshāriy al-Qurthūbiy. Dia lahir di Cordova pada tahun 600 H./1204 M. dan wafat tahun 671 H./1273 M.. Al-Qurthūbiy adalah salah satu ulama’ tafsir terkemuka dalam bidangnya. Kitabnya yang terkenal berjudul *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qu’rān*, di mana dalam penafsirannya al-Qurthūbiy selalu menghadirkan permasalahan-permasalahan yang kemudian dikumpulkannya pada beberapa bab pembahasan. Dan sesuai dengan namanya, banyak kalangan menganggap kitab tafsir ini mempunyai corak fiqih yang sangat kental. Akan tetapi sungguhpun al-Qurthūbiy bermadzhab Mālikiy namun dalam penafsirannya ia tidak terikat dengan madzhabnya.³⁶

Berkaitan dengan permasalahan ‘*aql* dan *qalb*, al-Qurthūbiy – sungguhpun tidak seluas pembahasan al-Rāziy- menuliskan pembahasannya pada penafsiran QS. *al-Baqarah*: 7. *Qalb* orang kafir, ungkap al-Qurthūbiy, dikatakan mempunyai sepuluh sifat dalam al-Quran, yakni: ingkar (QS. *al-Nahl*: 22), sombong/*hamiyyah* (QS. *al-Fath*: 26), berpaling/*inshirāf* (QS. *al-Tawbah*: 127), keras/*qasāwah* (QS. *al-Zumar*: 22), mati/*maut* (QS. *al-An’ām*: 122), tertutup/*rayn* (QS. *al-Muthaffifin*: 14), sakit/*maradh* (QS. *Muḥammad*: 29), sempit/*dhaiq* (QS. *al-An’ām*: 125), terkunci/*thaba’* (QS. *al-Munāfiqūn*: 3), dan terkunci mati/*khatam* (QS. *al-Baqarah*: 7).³⁷ Adapun mengenai pengertian *qalb*, al-Qurthūbiy mengatakan:

“Ungkapan tersebut (‘*alā qulūbihim*) menunjukkan kelebihan *qalb* (jantung) atas seluruh anggota tubuh lain. Jantung (*qalb*) dimiliki oleh manusia dan hewan lainnya. Dari segala hal yang inti dan

³⁵ *ibid.*, juz XXIV, hlm. 45

³⁶ Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *op. cit.*, hlm. 76-77

³⁷ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshāriy al-Qurthūbiy, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Amaliyah, 1993), juz I, hlm. 130

mulia adalah *qalb*-nya. *Qalb* adalah tempat pikiran. Pada mulanya, kata *qalb* merupakan bentuk *mashdar* dari ungkapan *qalabtu al-syai' aqlibuhu qalban*. Ungkapan ini diucapkan bila kita membalikkan sesuatu pada permulaannya. Ucapan *qalabtu al-inā'* (aku membalikkan bejana) berarti *radadtuhu 'alā wajhih* (aku membalikkannya pada bagian mukanya). Kemudian istilah tersebut dipakai untuk menamai anggota tubuh yang paling mulia dari hewan. Alasan penggunaannya karena kecepatan getaran-getarannya serta bolak-baliknya getaran-getaran itu padanya.”³⁸

Setelah menjelaskan pengertian *qalb* tersebut di atas, kemudian al-Qurthūbiy mengutip sebuah syair Arab yang maknanya antara lain, “*Qalb* (jantung) dinamai dengan *qalb* karena bolak-baliknya. Karena itu, waspadalah terhadap bolak-balik dan peralihannya”. Dalam hadits Nabi Muhammad Saw. Dikatakan, “perumpamaan jantung (*qalb*) bagaikan sehelai bulu yang dibolak-balikkan angin di tanah lapang.” (HR. Ibn Mājah dari Abū Musā al-Asy‘ariy). Dan karena makna itu, hemat al-Qurthūbiy, Rasulullah Saw. Sering bermunajat dengan doa ini, “*allāhumma ya mutsabbit al-qulūb, tsabbit qulūbanā 'alā thā'atik*” (“Wahai Zat yang menstabilkan *qalb*, stabilkan *qalb* kami pada ketaatan kepada-Mu.”). Bila dalam munajatnya Nabi Saw. mengatakan demikian, padahal beliau memiliki derajat dan kedudukan tinggi di hadapan Allah, maka, hemat al-Qurthūbiy, kita lebih utama mengucapkannya sebagai upaya meneladaninya.³⁹

Al-Qurthūbiy menyatakan, sungguhpun anggota badan mengikuti perintah *qalb* –walaupun *qalb* dalam tubuh seperti penguasa dan raja-, tetapi apa yang diperbuat oleh anggota-anggota badan tersebut akan mempunyai dampak terhadap *qalb*. Hal ini disebabkan adanya hubungan antara yang lahir dan yang batin. Al-Qurthūbiy mengutip sebuah hadits yang diriwayatkan dari Abū Hurairah “*Inna al-rajul liyushība al-dzanba fa yaswadda qalbuha fa in huwa tāba shaqala qalbuha*” (“Sesungguhnya

³⁸ *ibid.*, juz I, hlm. 131

³⁹ *ibid.*

seseorang yang tertimpa perbuatan dosa, maka hatinya akan menjadi hitam. Kemudian bila ia bertaubat, maka hatinya akan mengkilap lagi”).⁴⁰

Menurut al-Qurthūbiy, dalam al-Quran *qalb* kadang disebut dengan kata *shadr* dan *fu'ād*. Tetapi kadang *qalb* juga diartikan sebagai '*aql* seperti pada QS. *Qāf*: 37. Hal ini terjadi karena dalam pendapat mayoritas ulama *qalb* adalah tempat '*aql*, sedangkan *fu'ād* adalah tempat *qalb*, dan *shadr* adalah tempat *fu'ād*. Penisbatan orang-orang yang tidak bisa memanfaatkan potensi *qalb*-nya untuk berpikir seperti hewan ternak dalam QS. *al-A'rāf*: 179, hemat al-Qurthūbiy adalah karena mereka tidak mendapatkan hidayah. Tujuan hidup mereka adalah makan dan minum layaknya binatang, bahkan lebih buruk lagi karena binatang ternak masih bisa melihat apa yang bermanfaat dan berbahaya baginya, dan ia mengikuti apa yang diperintahkan majikannya, tidak seperti orang-orang itu.⁴¹

Berkenaan dengan masalah di mana tempat '*aql*, sungguhpun tanpa menguraikan alasan yang luas, terlihat kecondongan al-Qurthūbiy bahwa '*aql* berada dalam *qalb*. Hal ini tampak jelas ketika dia menafsirkan QS. *al-Hajj*: 46, al-Qurthūbiy mengatakan:

“kata '*aql* disandarkan kepada *qalb* karena '*aql* bertempat di *qalb*, sebagaimana pendengaran (*sam'*) bertempat di telinga (*udzun*). Ada yang mengatakan '*aql* bertempat di otak (*dimagh*) yang diriwayatkan dari Imām Abū Hanīfah, akan tetapi saya tidak melihat kebenaran di sana”.⁴²

3. Muḥammad Ḥusain al-Thabathaba'iy

Muḥammad Ḥusein al-Thabathaba'iy adalah seorang pakar tafsir Syi'ah yang dikenal sangat moderat. Karya besarnya dalam bidang tafsir al-Quran adalah *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Sungguhpun tafsir ini adalah produk Syi'ah, namun sering dipakai sebagai rujukan oleh orang-orang Sunni. Dalam penafsirannya al-Thabathaba'iy, dinilai mempunyai ciri-ciri khas tertentu, yakni adanya nuansa sosiologis, filosofis, dan juga *bāthinīy*,

⁴⁰ *ibid.*, juz I, hlm. 132

⁴¹ *ibid.*, juz 7, hlm. 206

⁴² *ibid.*, juz 12, hlm. 52

sebenarnya *grand theory* dari tafsir ini adalah tetap tafsir al-Quran dengan al-Quran.⁴³

Dalam kitab tafsirnya tersebut, Thabathaba'iy membahas permasalahan *qalb* dalam sebuah bagian khusus, yakni dalam juz II dengan judul "*kalām fī ma'nā al-qalb fī al-Qur'ān*". Di awal pembahasannya, ia berusaha menjelaskan maksud dari QS. *al-Baqarah*: 225, "Allah tidak menghukum atas sumpahmu, karena celotehan (*al-laghw*), tetapi Allah menghukum disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh *qalb*-mu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun". Terkait dengan kata *qalb* dalam tersebut, Thabathaba'iy mengatakan:

"Makna tersebut termasuk fakta bahwa yang dimaksud dengan *qalb* ialah manusia dalam arti jiwa (*nafs*) dan roh. Berpikir (*ta'aqqul*), berefleksi (*tafakkur*), cinta, marah, takut, dan sejenisnya, seandainya salah satunya dinisbatkan pada *qalb* dengan keyakinan bahwa *qalb* merupakan anggota peng-*idrak* dalam tubuh menurut keyakinan pada umumnya, seperti penisbatan mendengar pada telinga, melihat pada mata dan mengecap pada lidah, tetapi mengusahakan (*kasb*) dan berusaha (*iktisāb*) hanya dapat disandarkan pada manusia saja. Yang sebanding dengan ayat tersebut ialah ayat yang maknanya antara lain, 'maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa *qalb*-nya'⁴⁴, dan ayat yang maknanya '...dan dia datang dengan *qalb* yang bertaubat'.⁴⁵

Pada ayat tersebut dikatakan *qalb* yang berdosa dan *qalb* yang bertaubat. Kedua predikat tersebut sama dengan *qalb* yang sengaja melakukan sesuatu. Predikat-predikat tersebut merupakan kekhasan manusia. Sebab yang berdosa, bertaubat atau sengaja melakukan sesuatu dengan sadar hanyalah manusia. Namun bagaimana pun juga organ jantung (*qalb*) memiliki peranan penting bagi makhluk hidup.

Menurut Thabathaba'iy, perasaan dan peng-*idrāk*-an akan sia-sia dan lenyap dari makhluk hidup karena ketidaksadaran, seperti pingsan,

⁴³ Abu Qasim Razzaki, "Pengantar Kepada Tafsir al-Mizan", artikel dalam jurnal *al-Hikmah*, No. 8, Bandung: Yayasan Muthahari, 1413 H., hlm. 7-9

⁴⁴ QS. *al-Baqarah*: 283

⁴⁵ QS. *Qāf*: 33. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Thabathaba'iy, *al-Mizān fī Tasfīr al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-A'māliyy li al-Mathbūah, 1991), jilid II, hlm. 228

ayan dan lain sebagainya, walaupun gerakan dan denyut jantung (*qalb*) tetap ada. Berbeda halnya jika jantung terputus. Oleh sebab itulah, hemat Thabathaba'iy, sumber pertama hidup dari manusia adalah jantung (*qalb*), dan padanya lah roh berada. Dari jantung, roh mengalir keseluruh anggota badan yang hidup. Dan darinya juga mengalir kesan-kesan dan kekhususan rohaniah sebagai persepsi-persepsi (*ihsāsāt*) yang bersifat emosional (*wijdānīyah*), seperti perasaan, kehendak, cinta, marah, pengharapan, takut, dan sejenisnya. Seluruhnya dimiliki oleh *qalb* karena ia merupakan sesuatu yang halus dan memiliki keterkaitan dengan roh. Akan tetapi hal ini tidak berarti menafikan keberadaan anggota tubuh lain yang juga merupakan tempat dimulainya perbuatan yang bersifat khusus baginya, seperti otak untuk berpikir, mata untuk melihat, telinga untuk mendengar, hidung untuk bernapas dan lain-lain. Akan tetapi anggota-anggota tersebut, bagi Thabathaba'iy, berkedudukan hanya sebagai perangkat dan alat.⁴⁶

Selanjutnya Thabathaba'iy menegaskan bahwa pendapatnya itu didukung oleh fakta ilmiah hasil eksperimen. Ia mengatakan:

“Pemikiran ini, barangkali didukung oleh hasil eksperimen ilmiah bahwa burung yang otaknya dihilangkan masih tetap hidup. Hanya saja, dia kehilangan daya *idrak* dan tidak merasakan sesuatu pun. Ia bisa bertahan dalam kondisi itu hingga ia mati ketika bahan-bahan makanan persediaan dalam tubuhnya habis dan denyut jantungnya berhenti.”⁴⁷

Fakta ilmiah tersebut membuktikan peranan *qalb*, di mana secara fisik, anggota-anggota tubuh yang lain berada di bawah perintahnya. Namun walaupun demikian, hemat Thabathaba'iy, tidak berarti melalaikan peranan otak dan kekhususannya, yaitu fungsi peng-*idrāk*-an. Ia menegaskan:

“fakta ilmiah tersebut sebaiknya tidak dianggap melalaikan peranan otak dan fungsi khususnya, yaitu kerja peng-*idrāk*-an. Manusia, jika benar-benar ingat mengenai pentingnya sesuatu yang ada di kepala sejak beberapa waktu silam, dan fakta yang dapat

⁴⁶ *ibid.*

⁴⁷ *ibid.*

kita jumpai pada hampir semua bangsa dan agama yang bahasanya berbeda-beda, mereka menamai tempat bermulanya hukum dan perintah dengan kepala (*ra's*). Selain itu mereka juga membentuk istilah beragam dari kata kepala (*ra's*), seperti kepala (*ra's*), ketua (*ra'īs*), kedudukan (*ri'āṣah*), permulaan benang (*ra's al-khaith*), awal masa (*ra's al-muddah*), awal jarak (*ra's al-masāfah*), awal pembicaraan (*ra's al-kalām*), puncak gunung (*ra's al-jabal*), dan lain-lain.”⁴⁸

Otak (*dimāgh*) yang bertempat di kepala, fungsinya tidak dapat diremehkan. Otak berperan penting bagi manusia. Peng-*idrāk*-an bagi manusia termasuk fungsi hidup utama. Ketidadaannya mendorong manusia pada tindakan-tindakan yang tidak berbeda dengan binatang, yang hidup hanya untuk makan, tidur, seks dan kesenangan-kesenangan jasmaniah lainnya. Peng-*idrāk*-an, dalam pandangan Thabathaba'iy, juga terkadang dinisbatkan pada *qalb*, *rūh* dan *nafs* (jiwa). Ia mengatakan:

“Itulah, berdasarkan yang tampak, merupakan sebab penyandaran *idrāk* (penangkapan makna, perasaan dan sesuatu yang tak hampa dari adonan peng-*idrāk*-an, seperti cinta, benci, harapan, takut, hemat, *hasud*, kesucian (*iffah*), keberanian, dan lain sebagainya pada *qalb*. Yang mereka maksud dengan istilah *qalb* adalah *rūh* yang berkaitan dengan badan, atau yang mengalir padanya melalui *qalb* (jantung). Mereka menisbatkan peng-*idrāk*-an, perasaan, dan campuran peng-*idrāk*-an pada *qalb* sebagaimana mereka menisbatkannya pada roh dan jiwa (*nafs*). Dikatakan: ‘aku mencintainya, rohku mencintainya, jiwaku mencintainya dan *qalb*-ku mencintainya.’ Kemudian kebolehan penggunaan tersebut menjadi tetap sehingga kata *qalb* digunakan dan dengannya dimaksudkan jiwa (*nafs*) dengan penggunaan secara *majāziy*. Lalu istilah *qalb* juga menyeberang pada kata *shadr* (dada). Penyeberangan tersebut dikarenakan *shadr* menyelubungi *qalb*. lalu kata *shadr* juga digunakan sebagai istilah bagi tempat peng-*idrāk*-an dan perbuatan-perbuatan serta sifat-sifat rohani.”⁴⁹

Dari pengertian di atas, Thabathaba'iy memandang, yang dimaksud dengan istilah *qalb* sebagai tempat penisbatan persepsi, perasaan dan lain sebagainya, adalah roh yang mengalir ke seluruh tubuh melalui *qalb* (jantung). Penisbatannya pada *qalb* merupakan penggunaan *majāziy*.

⁴⁸ *ibid.*, jilid II hlm. 229

⁴⁹ *ibid.*, jilid II, hlm. 230

Barang kali karena inilah, istilah *qalb*, *rūh* dan *nafs* dalam penggunaan sehari-hari, khususnya dalam wacana tasawuf disejajarkan.

Kemudian dalam kesimpangsiuran penisbatan *idrāk* pada *qalb* (jantung) dan *dimāgh* (otak), Thabathab'iy mengadopsi apa yang disikapi oleh Syaikh Abū 'Ali Ibn Sinā. Ia mengatakan:

“Syaikh Ibn Sinā mentarjih (mencari fakta yang lebih kuat) antara keberadaan *idrāk* bagi *qalb*. Dalam arti bahwa posisi otak bagi *qalb* adalah sebagai alat. *Qalb* memiliki daya *idrāk*, sedangkan otak (*dimāgh*) adalah medianya.”⁵⁰

4. Muḥammad Syahrūr

Dr. Ir. Muḥammad Syahrūr (l. 1983 M.), pemikir liberal kontrovesional dari Syiria yang dijuluki sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia Arab dan “Martin Luther”-nya dunia Islam, adalah salah seorang intelektual yang memiliki kesadaran kritis. Pada dasarnya Syahrūr adalah doktor bidang mekanika tanah dan tehnik pondasi lulusan Universitas College Dublin, yang tidak mempunyai *track record* pendidikan formal keagamaan. Akan tetapi melalui karya-karyanya, ia dengan keras dan tajam mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha mendeskontruksi hegemoni pemikiran klasik yang masih tertanam kuat dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam. Maka sebagai seorang yang tidak diperkirakan masuk dalam lingkaran wacana keagamaan, Syahrūr harus menghadapi penentangan massif dari hampir seluruh ahli yang professional dalam bidang agama. Bahkan sarjana yang menaruh perhatian terhadap perubahan dan pembaharuan, seperti Nashr Hāmid Abū Zaid, mengkritisi kenaifan metodologi Syahrūr

Dalam bab II karya monumentalnya, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āshirah*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia

⁵⁰ *ibid.*, jilid II, hlm. 229

dengan judul *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Qurani*, Syahrūr berusaha memaknai kembali istilah *qalb* dan *'aql* sebagai bagian dari unsur-unsur pengetahuan manusia. Pertama-pertama Syahrūr mengartikan *qalb* sebagai sesuatu yang paling murni dan paling istimewa. Oleh karena itulah, kata *qalb* yang ada dalam al-Quran, bagi Syahrūr, berarti sebagai organ yang paling istimewa dalam tubuh manusia, yang tidak lain adalah otak (*dimāgh*). Berkaitan dengan ini Syahrūr mengatakan:

“*Al-Kitāb* secara umum menggunakan istilah *al-qalb* untuk organ yang dianggap sebagai sesuatu yang paling istimewa dalam tubuh manusia. Organ ini adalah ‘otak’ yang merupakan sesuatu yang paling berharga bagi manusia, sehingga disebut sebagai *al-qalb*. Sedangkan *al-qalb* atau inti dari otak itu sendiri adalah lapisan paling luar yang merupakan bagian yang paling berharga darinya sebagai pusat dari pikiran dan kehendak. Dengan dasar ini maka tidak perlu diherankan mengapa ketika *al-Kitāb* menyebutkan organ-organ manusia, dua tangan, kaki, kulit, tenggorokan, telinga, mata, lidah, bibir, darah, dan *qalb*, sedangkan otak disebutkan, padahal ia adalah organ yang paling berharga atau paling penting.”⁵¹

Lebih lanjut, Syahrūr menjadikan QS. *al-Hajj*: 46 dan *al-A'rāf*: 179 sebagai landasan bahwa *qalb* bukanlah organ yang berfungsi memompa darah sebagaimana diyakini oleh banyak kalangan selama ini. Menurutnya, dalam ayat tersebut disebutkan organ-organ penting manusia sekaligus dengan fungsi-fungsinya, “telinga yang dengannya mereka mendengar”, “mata yang dengannya mereka melihat”, dan “*qulūb* yang dengannya mereka berpikir”. Baginya, fungsi berpikir jelas-jelas merupakan potensi otak, sebagaimana mendengar dan melihat adalah jelas fungsi dari telinga dan mata. Penyebutan al-Quran yang tidak eksplisit terhadap otak disebabkan karena pembicaraan dalam ayat tersebut (QS. *al-A'rāf*: 179) adalah jin dan manusia. Benar alat berpikir manusia adalah otak, tetapi dalam konteks jin tidak mesti organ tersebut adalah otak,

⁵¹ Muḥammad Syahrūr, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Qurani*, terj.M. Firdaus, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2004) hlm. 115

karena jin adalah makhluk berakal dari jenis yang lain.⁵² Oleh karena itulah organ berpikir disebut dengan *qalb*, organ yang dianggap paling istimewa dan merupakan bagian yang sama-sama dimiliki manusia dan jin.

Adapun mengenai permasalahan tempat *qalb*, yang oleh al-Quran dikatakan bertempat di *shadr* (dada), Syahrūr melihat bahwa pengertian *shadr* tidak harus berarti dada. Ia mengatakan:

“*Al-shudūr* yang dimaksudkan di sini bukan dada manusia yang di dalamnya ada organ jantung.... Adapun *al-shudūr* dalam firman-Nya, ‘sebenarnya, ia adalah ayat-ayat yang jelas bagi *shudūr* orang-orang yang diberikan ilmu pengetahuan. Dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami kecuali orang-orang yang zhalim (QS. *al-Ankabūt*: 49), yang dimaksudkan juga adalah manusia yang mempunyai posisi vital di kalangan para ulama, yaitu mereka yang mendalam ilmunya. *Al-shudūr* di sini adalah orang yang paling menonjol di antara manusia. Ia adalah kepala yang menjadi pusat bagi semua elemen-elemen dalam komunitas manusia”.⁵³

Untuk memperkuat semua argumen di atas, Syahrūr kemudian mengutip beberapa ayat al-Quran yang kemudian dia jelaskan satu persatu maksud-maksudnya sesuai dengan pemikirannya. Ayat-ayat tersebut di antaranya adalah:



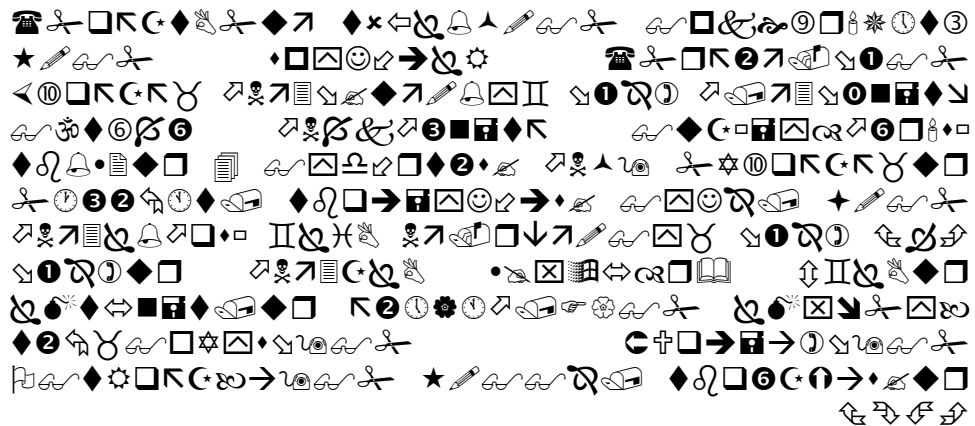
Artinya: “Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik *qalb*-mu, dan dipersaksikannya kepada Allah (atas kebenaran) isi *qalb*-nya, padahal ia adalah penantang yang paling keras.”⁵⁴

Terkait dengan ayat di atas, Syahrūr berpendapat bahwa *al-qaul* (ucapan/pendapat) adalah aktifitas pikiran, di mana *al-kalām* ketika berubah menjadi makna di dalam pikiran akan berubah menjadi *al-qaul*. Ketika manusia mengucapkan sesuatu dan menyembunyikan sesuatu yang

⁵² *ibid.*, hlm. 116-117

⁵³ *ibid.*, hlm. 118

⁵⁴ QS. *al-Baqarah*: 204



Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, ingatlah akan nikmat Allah (yang telah dikurniakan) kepadamu ketika datang kepadamu tentara-tentara, lalu kami kirimkan kepada mereka angin topan dan tentara yang tidak dapat kamu melihatnya. Dan adalah Allah Maha melihat akan apa yang kamu kerjakan. (yaitu) ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika tidak tetap lagi penglihatan(mu) dan *qalb*-mu naik menyesak sampai ke tenggorokan dan kamu menyangka terhadap Allah dengan bermacam-macam purbasangka.”⁵⁹

Menurut Syahrūr, ketika manusia dihindangi rasa takut dan mengira bahwa yang dijadikan sandaran sudah tidak mendukungnya, maka dalam kondisi seperti ini yang dijadikan sebagai pegangan adalah Allah. Oleh sebab itulah Allah berfirman, “Dan kalian menyangka kepada Allah dengan bermacam-macam purbasangka.” Dalam situasi seperti ini “*qalb* naik ke tenggorokan” (*wa balaghat al-qulūb al-hanājir*). Maksudnya adalah sebagai berikut: *al-hanājir* (tenggorok) adalah alat suara, sedangkan *al-qalb* adalah alat berpikir dan rasionalisasi. Ini berarti manusia secara jelas dan nyata mulai menggambarkan keraguan dan keputusasaannya. Demikian juga pada QS. al-Mu’min: 18, “*wa andzirhum yaum al-azifah idz al-qulūb ladā al-hanājir kazhimin*”. Menurut Syahrūr, pada hari perhitungan, (*yaum al-azifah*) segala sesuatu yang berada di *qalb* (otak) menjadi nampak dalam lidah (ketika *qalb* berada di sekitar kerongkongan).⁶⁰

⁵⁹ QS. *al-Ahzāb*: 9-10

⁶⁰ Muḥammad Syahrūr, *op. cit.*, hlm. 123-124

Berdasarkan beberapa ayat di atas, diakhir pembahasan Syahrūr menyimpulkan bahwa ayat-ayat *al-Kitāb* yang menyebutkan di dalamnya *al-qalb*, yang dimaksud adalah organ yang paling istimewa dan berharga, yaitu otak yang merupakan organ untuk berpikir. *Shahrour* mengatakan:

“Inilah kenyataan yang kita lihat dalam ilmu kedokteran modern, sebab organ jantung (*qalb*) yang merupakan pemompa darah dan bisa dipindahkan dari satu orang kepada orang lain, tanpa harus mempengaruhi kepribadian orang tersebut. Akan tetapi jika otak si Zaid, misalnya, dipindahkan kepada rongga kepala (tengkorak) si Umar, maka Umar akan menjadi Zaid.... Kita mengetahui sekarang bahwa organ pemompa darah dan otak adalah dua organ yang sama-sama istimewa pada diri manusia. Dan otak adalah yang paling berharga karena mati adalah dengan berakhirnya proses otak, bukan dengan terhentinya jantung (*qalb*).”⁶¹

5. Muafassir-mufasir Lain

Selain keempat tokoh tafsir di atas, ada beberapa mufassir lain yang sempat menyinggung kaitan antara *‘aql* dan *qalb*. Di antara mufassir-mufassir tersebut adalah, al-Tsa’ālabiy (786-876 H./ 1384-1471 M.). Dalam karyanya *al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur’ān*, al-Tsa’ālibiy tidak mengingkari bahwa rusaknya otak akan menyebabkan rusaknya akal, karena baginya ada hubungan antara *qalb* dan *dimāgh* (otak). Tetapi menurutnya tempat *‘aql* yang benar adalah *qalb*. Ia berkata, “ayat ini (QS. *al-Hajj*: 46) menunjukkan bahwa tempat *‘aql* adalah *qalb*. Dan itulah pendapat yang benar”.⁶² Demikian halnya dengan Ibn ‘Arafah (716-803 H./ 1316-1400 M.). Dalam *Tafsīr Ibn ‘Arafah*, tokoh madzhab Malikiy ini juga mengutarakan hal yang sama dalam permasalahan *‘aql* dan *qalb* seperti halnya al-Tsa’ālibiy⁶³. Hal serupa juga diungkapkan Abū al-Hasan al-Wāhidī dalam kitabnya, *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*.⁶⁴

⁶¹ *ibid.*, hlm. 127

⁶² ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Makhlūf al-Tsa’ālabiy, *al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur’ān*, (Beirut, Mu’asasah al-A’lāmiy li al-Mathbū‘āt, t.th.), juz III, hlm. 83

⁶³ Ibn ‘Arafah, *Tafsīr Ibn ‘Arafah* versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz I, hlm.

7

⁶⁴ Abū al-Hasan al-Wāhidī, *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz V, hlm. 3

Sementara itu, Haqqiy, dalam *Tafsīr Haqqiy*-nya, sungguhpun tidak secara tegas menyatakan pendapatnya, terlihat kecondongannya bahwa tempat '*aql*' adalah di otak (*dimāgh*). Menurutny, '*aql*' dinamakan dengan cahaya rohani yang berfungsi untuk memahami ilmu-ilmu, baik ilmu *dharūriy* maupun *nazhariy*. Tempat akal adalah di otak, karena otak adalah tempat "merasa". Akan tetapi, menurutnya, ada juga yang mengatakan tempatnya adalah di jantung (*qalb*), karena jantung adalah sumber kehidupan dan materi perasa. Ada juga yang mengatakan '*aql*' adalah *nūr* (cahaya) yang berada di tubuh anak Adam.⁶⁵ Haqqiy kemudian mengutip sebuah cerita tentang penciptaan Adam. Ketika adam diciptakan, Jibril memberikan tiga pilihan kepada Adam untuk dipilihnya, ilmu ('*ilm*'), malu (*hayā*'), dan akal ('*aql*'). Adam kemudian memilih '*aql*'. Tetapi ketika Jibril memerintahkan pada '*ilm*', dan *hayā*' untuk kembali ke tempatnya semula mereka tidak mau, dengan alasan ketika di alam arwah mereka bersama-sama, maka mereka tidak bersedia dipisahkan satu dengan yang lainnya. "Oleh karena itulah '*aql*' kemudian bertempat di otak, '*ilm*' bertempat di jantung, dan *hayā*' bertempat di mata", ungkap Haqqiy.⁶⁶

Mufasssir lainnya adalah Muhammad al-Amīn (1325-1393 H./ 1907-1973 M.). Dalam karyanya *Adhwa' al-Bayān fī Idhāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, Muhammad al-Amīn menyatakan bahwa QS. *al-Hajj*: 46 menunjukkan tempat '*aql*' adalah di *qalb* (jantung), seperti halnya tempat pendengaran adalah telinga (*udzun*). Baginya, pendapat kaum filosof yang menganggap tempat '*aql*' berada di otak (*dimāgh*) adalah pendapat yang batil.⁶⁷ Demikian pula ia menyalahkan pendapat kalangan yang menyangka bahwa '*aql*' tidak mempunyai tempat khusus dalam tubuh, karena '*aql*' bersifat *zamāniy* (waktu) bukan *makāniy* (tempat). Pendapat

⁶⁵ Haqqiy, *Tafsīr Haqqiy*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz I, hlm. 148

⁶⁶ *ibid.*, juz I hlm. 148

⁶⁷ Muhammad al-Amīn bin Muhammad al-Mukhtār, *Adhwa' al-Bayān fī Idhāh al-Qur'ān bi al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1992), juz V, hlm. 715

serupa juga diungkapkan oleh Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Juziy, dalam kitabnya, *al-Tashīl li Ulūm al-Tanzīl*.⁶⁸

Adapun menurut al-Syaukāniy, dalam *karyanya Fath al-Qadīr al-Jāmi’ bain Faniy al-Riwāyah*, kalimat “*fa takūn lahum qulūb ya’qilūn bihā*” adalah sebab yang mewajibkan kita menyandarkan aktifitas berpikir kepada *qalb* (jantung). Al-Syaukāniy berkata: “Dikatakan bahwa ‘*aql*’ berada di otak (*dimāgh*), dan tidak ada yang menghalangi hal tersebut. Karena sesungguhnya, *qalb* lah yang mengirimkan pemahaman ‘*aql*’, sungguhpun tempatnya berada di luar *qalb*.”⁶⁹

Sedangkan Rasyīd Ridhā dalam *Tafsīr al-Manār* mengungkapkan, penggunaan kata *qalb* untuk perasaan-perasaan yang bersifat psikis dan maknawi adalah karena kondisi dimana seseorang merasakan sesak atau lega ketika dia merasa takut dan gentar, atau saat dia merasa senang dan gembira.⁷⁰ Oleh karena itu, menurutnya, ketika Nabi Saw. ditanya oleh seorang sahabat tentang kebaikan dan dosa maka beliau bersabda, “Bertanyalah pada *qalb*-mu. Kebaikan adalah apa-apa yang membuat tenang jiwa dan *qalb*, sedangkan dosa adalah apa-apa yang membuat kotor *qalb* dan membuat bimbang dada (*shadr*).” Dan setelah itu, hemat Rasyīd Ridhā, penggunaan kata *qalb* menjadi meluas. Masyarakat kemudian menggunakan kata *qalb* dalam makna pemahaman akal, tetapi itu bukanlah penggambaran dan pembenaran yang mutlak. Keadaan seperti itu tidaklah menafikan tempat ‘*aql*’ di otak (*dimāgh*). “Sesungguhnya penggunaan secara bahasa (*lughawiy*) tidaklah mengharuskan kecocokannya dengan kenyataan ilmiah”, ungkapnya.⁷¹

C. Analisis terhadap Relasi ‘*Aql*’ dan ‘*Qalb*’ dalam al-Quran

⁶⁸ Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Jaziy, *al-Tashīl li Ulūm al-Tanzīl*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz II, hlm 222

⁶⁹ Al-Syaukāniy, *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ bain Faniy al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), juz III, hlm. 571

⁷⁰ Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th.) juz IX, hlm. 419-420

⁷¹ *ibid.*, hlm. 420

1. Tinjauan sosio-historis-linguistik

Di daerah yang sangat luas seperti Jazirah Arab. Di mana terdapat jarak yang jauh di antara pemukiman suku-suku, sedikitnya hubungan di antara mereka, adanya fanatisme kesukuan dan nasab yang sangat kuat, serta pengaruh pergaulan mereka bersama bangsa Romawi dan Persia dengan menggunakan bahasa mereka, adalah suatu hal yang mengherankan bila ternyata bahasa suku-suku tersebut adalah satu, yakni bahasa Arab. Akan tetapi demikianlah kenyataannya. Bahasa Arab digunakan untuk saling memahami dan mempertemukan penduduk jazirah ini, baik yang menetap maupun nomaden, baik yang *Qathāniyah* maupun *‘Adnāniyah*. Kesatuan bahasa yang menjadi keistimewaan Jazirah Arab adalah salah satu sebab mudahnya tugas dakwah Islam di sana. Di mana kemudian untuk mendialogkan kesatuan bahasa yang tersebar tersebut adalah dengan menggunakan satu bahasa, yakni bahasa Arab *fushḥa* (fasih, sempurna, resmi), dan dengan satu kitab, yakni al-Quran yang jelas dan berbahasa Arab.⁷²

Kejayaan Islam menegakkan otoritas al-Quran sebagai kitab suci yang tak tergoyahkan, mempengaruhi perkembangan bahasa Arab pada masa selanjutnya. Hal ini memunculkan fakta, ternyata hampir seluruh kosa kata bahasa Arab berada dalam pengaruh kosa kata al-Quran. Meskipun demikian, sebagai bahasa yang terus berkembang dan tak terlepas dari pengaruh sosial yang melingkupinya, terjadi perubahan-perubahan terhadap beberapa kosa kata Arab, terutama karena adanya persinggungan budaya dengan bangsa dan peradaban lain. Persinggungan budaya tersebut kemudian mengenalkan bangsa Arab terhadap istilah dan kosa kata baru yang secara khusus tidak mempunyai padanan dalam bahasa mereka. Sungguhpun bahasa Arab dikenal sebagai bahasa yang mempunyai kekayaan kosa kata dibanding dengan bahasa-bahasa lain, namun bahasa manapun, betapa pun kayanya, ia tetap tidak cukup kaya

⁷² Abū Ḥasan ‘Aliy al-Ḥasaniy, al-Nadwiyy, *Sīrah Nabawiyyah, Sejarah Lengkap Nabi Muhammad Saw.*, (Yogyakarta: Mardhiyah Press, 2007), hlm. 59

untuk memasok tiap-tiap sistem yang berbeda dengan sejumlah kata yang sama sekali baru dan tidak sama. Problema semacam itu terjadi di antaranya pada konsep '*aql*'.

Seperti yang diungkapkan oleh Toshiko Izutsu, saat terjadi persinggungan dengan ajaran filsafat Yunani, bangsa Arab sempat kebingungan ketika harus menerjemahkan istilah-istilah bidang filsafat –di antaranya adalah istilah *nous*- ke dalam bahasa Arab. Para cendekiawan muslim harus mencari kata yang tepat sebagai padanan dari konsep-konsep baru tersebut. Namun tak satupun istilah kunci dari filsafat Yunani mempunyai padanan sempurna dalam bahasa Arab. Situasi yang hampir serupa juga pernah terjadi ketika filsafat Yunani mulai dicangkokkan ke dalam dunia Romawi melalui bahasa Latin. Cicero mengeluhkan sulitnya mempergunakan konsep Yunani dalam bahasa Latin karena tidak matangnya bahasa ini, sekalipun ia kaya dengan pemikiran filosofis abstrak. Tetapi jarak antara bahasa Yunani dan bahasa Latin secara kultural dan linguistik tergolong sangat kecil bila dibandingkan dengan jarak antara bahasa Yunani dan bahasa Arab.⁷³

Pendek cerita, akhirnya dipergunakanlah kata '*aql*' untuk menerjemahkan kata *nous* dalam filsafat Yunani. Tetapi harus kita pahami, bahwa kandungan struktur konsep yang disimbolkan oleh kata tersebut sudah berbeda, karena seluruh pandangan dunia yang mendasarinya sama sekali berbeda, dan menjadi sesuatu yang pada hakekatnya asing bagi pandangan dunia Arab tradisional.

Kita menjumpai bahwa pembahasan yang jelas dan komplrit tentang '*aql*' berada dalam kajian para filosof muslim. Mungkin sebab itulah yang menjadikan kita sering terjebak, di mana ketika kita memahami konsep '*aql*' maka merujuk kepada filsafat Islam. Padahal kapan ditemui kata ini digunakan dalam filsafat Islam sebagai istilah teknis, maka itu harus

⁷³ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan manusia, pendekatan semantik terhadap al-qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah dan Amirudin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 64

dipahami berdasarkan konsep Yunani menurut pengertian Aristotelian dan neo-Platonis, bukan berdasarkan makna asli yang dikandungnya sebelum kebangkitan filsafat, baik pada masa Jahiliyah maupun dalam al-Quran.⁷⁴

Kata '*aql*' pada masa pra-Islam, menurut Izutsu kira-kira bermakna "kecerdasan praktis" yang ditunjukkan oleh seseorang dalam situasi yang berubah-ubah. Hal ini berhubungan dengan apa yang oleh psikologi modern disebut kemampuan memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang yang memiliki '*aql*' pada masa itu adalah orang yang dalam situasi tak terduga seperti apa pun, dapat menemukan cara-cara memecahkan masalah dan menemukan jalan keluar. Kecerdasan praktis bentuk ini sangat dikagumi dan dihargai oleh orang-orang Arab pra-Islam.⁷⁵ Hal ini tidak mengherankan, karena kalau tidak demikian tentu mustahil hidup dengan aman di alam gurun pasir.

Dapat dikatakan bahwa orang-orang Arab secara keseluruhan bukan bangsa metafisik. Yang umum dan yang universal tidak menarik perhatian mereka. Perhatian utama mereka adalah yang berhubungan dengan individu-individu, benda-benda kongkrit, atau lebih tepatnya aspek-aspek kongkrit dari benda-benda kongkrit. Orang-orang Arab kuno nampaknya sangat senang meneliti dengan pandangan mata yang menembus detail demi detail benda-benda kongkrit yang terlihat di sekeliling mereka. Oleh karena itu, kekayaan kosakata Arab yang luar biasa mengungkapkan semua aspek-aspek yang dapat diamati dari semua benda-benda kongkrit. Tapi, mereka lemah dalam langkah sebaliknya, yakni berangkat selangkah demi selangkah dari benda-benda individual yang paling kongkret ke arah gagasan umum dan abstrak yang melacak garis-garis hubungan logis antara benda-benda individual dan gagasan pengertian ini.⁷⁶

⁷⁴ *ibid.*, hlm. 66

⁷⁵ *ibid.*, hlm. 65

⁷⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab, Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCISoD, 2003), hlm. 69

Al-Jāhid, Seperti dikutip oleh al-Jabīriy, mengungkapkan bahwa perkataan orang Persia dan setiap makna bagi orang-orang non-Arab, muncul dari hasil pemikiran yang panjang, kesungguhan, meditasi, diskusi, dari pemikiran serta kajian terhadap buku-buku dan cerita. Hingga kemudian hasil dari pemikiran itu terakumulasi pada bagian akhir. Tampak sekali model berpikir mereka mempunyai orientasi objektif. Sedangkan dalam masyarakat Arab, segala sesuatu muncul tanpa melalui pemikiran yang panjang. Semuanya bersifat spontan menyerupai intuisi. Tidak ada saling partisipasi dan keuletan di sana, dan tidak ada perenungan yang panjang.⁷⁷ Menurut al-Jāhid, pilar-pilar “nalar (*'aql*) Arab” adalah cepatnya pemahaman dan tidak adanya keraguan dalam menetapkan hukum. Ini berarti diarahkan oleh perspektif normatif yang didasarkan pada reaksi spontan. Dan hal itu bertentangan dengan perspektif objektif yang pilar-pilarnya “saling partisipasi dan berpikir panjang”, di mana al-Jāhid menjadikannya sebagai karakteristik *'aql* orang non-Arab, khususnya Persia dan Yunani.⁷⁸

Aḥmad Amīn, pada bab yang membicarakan persoalan kehidupan intelektual orang-orang Arab pada masa pra-Islam dalam bukunya *Fajr al-Islām*, seperti dikutip oleh Toshihiko Izutsu, mengungkapkan bahwa orang-orang Arab tidak melihat dunia dengan suatu pandangan komprehensif dan umum, seperti yang dilakukan oleh orang Yunani. Orang-orang Yunani, ketika mereka mulai berpikir secara filosofis, pandangannya mencakup seluruh dunia *being* dengan pandangan umum, kemudian mengajukan pertanyaan kepada dirinya sendiri, “bagaimanakah dunia ini terwujud?”; “dunia seperti yang saya lihat dipenuhi oleh perubahan dan pergantian, tidakkah dibalik semua perubahan ini terdapat prinsip yang tidak dapat berubah?”; “seluruh dunia sebagaimana yang saya lihat tampak seperti sesuatu yang pada hakikatnya adalah satu, semua bagiannya berhubungan satu sama lain dan secara keseluruhan tampak

⁷⁷ *ibid.*, hlm. 58

⁷⁸ *ibid.*, hlm. 59

seperti mengikuti hukum-hukum yang tetap; lalu aturan apakah ini?"; "bagaimana dan berasal dari manakah aturan itu?". Pertanyaan-pertanyaan tersebut dan pertanyaan serupa lainnya yang diajukan oleh orang-orang Yunani merupakan landasan dari pandangan yang komprehensif terhadap dunia. Sebaliknya, orang-orang Arab tidak melihat dengan arah seperti itu, bahkan setelah kedatangan Islam sekalipun. Mereka melihat ke sekeliling diri mereka sendiri dan bila kebetulan mata mereka tersangkut pada pandangan yang sangat menarik, maka emosi mereka terangsang dan bangkit, lalu akan mencari saluran ekspresinya melalui sajak atau kalimat-kalimat peribahasa.⁷⁹

Pandangan yang komprehensif dan analisis yang cermat terhadap prinsip dan sifat benda-benda yang membangkitkan emosi, terasa asing bagi intelek (*'aql*) masyarakat Arab. Ketika seorang Arab melihat sebuah objek, ia tidak akan merenungkan secara mendalam, tetapi akan berhenti pada aspek khusus yang membangkitkan minatnya. Misalnya, bila ia berdiri di depan sebuah pohon, ia hanya akan menumpukan pandangannya pada beberapa bagian tertentu, seperti lurusness batang pohon, keindahan cabang-cabangnya dan sebagainya. Apabila ia berdiri di depan sebuah taman, ia tidak akan berusaha untuk memperoleh pandangan yang luas terhadap keseluruhan taman itu, pikirannya juga tidak akan berusaha melihat taman itu secara fotografis. Pikirannya cenderung seperti seekor lebah yang terbang dari bunga ke bunga, yang menghisap setiap bunga. Dengan begitu mudah dilihat, orang-orang bertipe ini akan mampu membuat syair-syair bermutu tinggi, namun tidak baik dalam berfilsafat. Ini juga mengimplikasikan bahwa bahasa mereka akan menjadi bahasa yang terbaik dalam bentuk syair, dan akan menjadi yang terburuk dalam bentuk filsafat rasional.⁸⁰

Cara berpikir khas Arab seperti inilah yang menjelaskan kekurangan dan keindahan yang kita temukan dalam literatur Arab,

⁷⁹ Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, hlm. 69-70

⁸⁰ *ibid.*, hlm. 70

bahkan pada masa-masa Islam yang lebih akhir. “Pendek kata, pikiran Yunani, bila melihat sesuatu, melihatnya secara keseluruhan, menguji, menganalisisnya, sedangkan pikiran Arab berkeliling mengintarnya, dan di sana menemukan mutiara-mutiara indah dalam berbagai bentuk, namun tidak diuntai menjadi satu dalam bentuk kalung”, ungkap Aḥmad Amīn.⁸¹

Selaras dengan itu, al-Syahrastaniy menyatakan bahwa orang-orang Arab lebih cenderung kepada upaya menetapkan kekhasan sesuatu dan menetapkan dengan hukum substansi dan hakekat dengan menggunakan hal-hal “*rūḥiyyah*”. Hal ini berbeda dengan orang-orang non-Arab (Romawi dan Persia) yang lebih cenderung kepada upaya menetapkan sifat sesuatu dengan hukum kualitas dan kuantitas menggunakan hal-hal jasmaniah.⁸²

Berangkat dari itulah kemudian al-Jabīriy, dalam karyanya *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabiyy*, membedakan konsep ‘*aql* (nalar) dalam dunia Arab dengan ‘*aql* (nalar) pada bangsa-bangsa lain. Menurutnya, jika dalam kebudayaan Yunani dan Eropa modern nalar berkaitan dengan “upaya memahami sebab”, yakni pengetahuan, maka makna “nalar Arab” dalam bahasa Arab, dan konsekuensinya juga dalam pemikiran Arab, pada dasarnya berkaitan dengan perilaku dan akhlak. Makna demikian ini, indikasinya bisa ditemukan dengan jelas dalam kamus-kamus Arab yang mengulas kata yang terbentuk dari ‘*ayn*, *qāf*, *lām*. Di mana hubungan antara signifikansi kata ini dengan perilaku tata krama hampir-hampir niscaya lazim.⁸³

Terdapat perbedaan mendasar antara gerakan dari pengetahuan kepada akhlak, dengan gerakan dari akhlak kepada pengetahuan. Pada yang pertama, yakni yang terjadi dalam pemikiran Yunani-Eropa, akhlak dibangun berdasar pengetahuan. Sedang pada yang kedua, yang terjadi di dunia Arab, pengetahuan dibangun berdasar akhlak. Dalam pemikiran

⁸¹ *ibid.*

⁸² Muhammad Abed al-Jabiri, *op. cit.*, hlm. 59

⁸³ *ibid.*, hlm. 54

Arab, pengetahuan bukan dengan menyingkapkan hubungan-hubungan yang merajut fenomena alam satu sama lain, bukan aktifitas yang dengannya akal menampakkan diri dalam alam, tetapi membedakan objek pengetahuan (baik indrawi atau pun sosial) antara yang baik dan yang buruk. Signifikansi dan peran akal adalah mengarahkan pemiliknya kepada perbuatan yang baik dan mencegahnya dari perbuatan tercela.⁸⁴

Berkaitan dengan ini, Sayyid Husain Nashr menyatakan, ide pendidikan dalam Islam (khususnya bangsa Arab) dan tujuan akhirnya, termasuk seseorang yang mendalami ilmu-ilmu fisika, bukanlah untuk mendominasi Alam dan untuk memperoleh kekuasaan dan kekuatan eksternal, tetapi bagaimana menguasai diri. Sistem pendidikan tersebut tidak pernah memisahkan antara pendidikan akal dan roh serta keseluruhan aspek kemanusiaan. Sistem dimaksud tidak pernah menganggap transmisi pengetahuan dan kepemilikannya sah tanpa memiliki moral yang layak dan tanpa memiliki sifat-sifat rohaniyah..⁸⁵

Hal di atas memungkinkan kita mengatakan bahwa “nalar Arab” diarahkan oleh pandangan normatif terhadap segala sesuatu. Pandangan normatif adalah kecenderungan dalam berpikir untuk mencari posisi dan letak sesuatu dalam sistem nilai yang dijadikan sebagai rujukan dan pusat oleh pemikiran itu. Ini berlawanan dengan pandangan objektif, yang dalam membahas sesuatu berarti mencari unsur-unsur pembentuk subjektifnya dan berusaha membongkar substansi yang ada padanya. Perspektif normatif adalah perspektif reduktif, membatasi segala sesuatu hanya pada aspek nilai. Adapun perspektif objektif adalah perspektif analitis struktural, menganalisa sesuatu hingga unsur-unsur dasarnya, guna merekonstruksinya dalam bentuk yang bisa menampilkan substansinya.⁸⁶

⁸⁴ *ibid.*, hlm. 54-55

⁸⁵ Azhar Arsyad, et.el., *Islam dan Perdamaian Global* (Yogyakarta: Madyan Press, 2002), hlm. 172

⁸⁶ Muhammad Abed al-Jabiri, *op. cit.*, hlm. 57

Perspektif reduktif yang membatasi sesuatu hanya pada aspek nilai tersebut akan kita temui pada kata-kata '*aql*' yang tersebar dalam al-Quran. Istilah '*aql*' yang muncul dalam al-Quran tidak pernah terlepas dari nilai-nilai Ilahiah, dimana penggunaan '*aql*' akan selalu bermuara pada kekuasaan Allah yang kemudian sebagai tujuan akhirnya adalah bagaimana manusia mau beriman pada-Nya. Titik tekan aktifitas berpikir (*ta'qqul*) dalam al-Quran –sungguh pun dalam ayat-ayat yang membahas alam semesta dan segala hukumnya- bukanlah untuk kepentingan-kepentingan duniawi dalam rangka peningkatan sains dan teknologi, melainkan bagaimana manusia bisa memahami kekuasaan Allah yang tak terbatas, dan kemudian akan meningkatkan kualitas ketaqwaan dan keimanan kepada-Nya. Dengan begitu, selaras dengan pendapat al-Syarqawiy, setiap kata '*aql*' dalam ayat-ayat yang membahas pemasalahan hukum alam, akan berpindah dari pemaknaan partikular (*juz'iy*) menuju pemaknaan universal (*kulliy*). Demikian juga ketika '*aql*' berada dalam ayat yang terkait dengan cerita masa lampau, maka yang dibidik di situ adalah berita dari masa lampau tentang pembangunan syariat (*tasyri'*), akidah dan tauhid.⁸⁷

Orang-orang berakal dalam al-Quran bukanlah orang-orang yang mempunyai kecerdasan intelektual yang tinggi, tetapi orang-orang yang bisa memahami ayat-ayat Allah, baik ayat-ayat yang berbentuk teks wahyu maupun ayat-ayat *kauniyah* (alam semesta), sebagai augerah besar yang bersumber dari Dzat Yang Esa dan Kuasa. Oleh karena itulah mempercayai adanya kekuasaan lain dan mengikutinya, dalam al-Quran disebut sebagai orang-orang yang tidak berakal dan tidak bisa memahami.⁸⁸ Kaum munafik dan kafir bukanlah orang-orang yang tidak mempunyai kecerdasan intelegensi. Mereka secara lahir adalah kelompok orang-orang cerdas dan mempunyai kedudukan tinggi di masyarakat. Ini

⁸⁷ Muḥammad 'Abdullāh al-Syarqawī, *Sufisme dan Akal*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), hlm. 73

⁸⁸ Lihat: QS. *Al-Baqarah*: 171. Lihat juga: QS. *al-Anfāl*: 65

terihat ketika orang-orang kafir berusaha menolak kebenaran apa yang disampaikan Muhammad Saw., mereka mengutarakan alasan-alasan logis yang berangkat dari pengalaman hidup mereka. Akan tetapi karena mereka tidak mampu memahami kekuasaan Allah dan mempercayai-Nya, maka mereka dianggap tidak bisa menggunakan potensi akalnya. Dan lebih dari itu, ketidakmampuan menggunakan potensi *'aql* tersebut kemudian menjadikan mereka menempati kedudukan yang lebih rendah dari binatang.⁸⁹

Pengertian di atas selaras dengan apa yang di katakan oleh Sayyid Husain Nashr, bahwa ketika para ilmuwan muslim mempelajari fenomena alam yang begtiu kaya, mereka melakukannya bukan hanya sekedar melunaskan rasa ingin tahu belaka, melainkan untuk mengamati dari dekat jejak-jejak Ilahi (*Vestigia Dei*). Fenomena alam bukanlah realitas-realitas independen, melainkan tanda-tanda (*signs/ayāt*) Allah, yang dengannya kita diberi petunjuk akan keberadaan Tuhan, kasih sayang, kebijaksanaan, dan kepintaran-Nya.⁹⁰

Makna *'aql* yang demikian ini, kemudian berimbas terhadap konsep *'ilm*, yakni pengetahuan yang yang dapat diraih dengan proses *ta'aqqul*. Pada masa Jahiliyah, *'ilm* bermakna semacam pengetahuan tentang sesuatu, yang berasal dari pengalaman seseorang dengan persoalan tertentu. *'Ilm* bertentangan dengan *zhann*, yang berarti hasil dari pemikiran subjektif semata yang tidak mempunyai landasan kuat sehingga tidak dapat dipercaya. Dalam al-Quran, kata *'ilm* ditempatkan dalam bidang konseptual wahyu ilahi yang baru dan dihubungkan dengan konsep-konsep yang berbeda. Kini pengetahuan besar itu berasal dari wahyu Tuhan, yaitu informasi yang hanya diberikan oleh tuhan itu sendiri. Pengetahuan tersebut memiliki keabsahan objektif yang mutlak karena berlandaskan pada "kebenaran" *haqq* Ilahiah sebagai satu-satunya realitas dalam arti

⁸⁹ QS. *al-A'rāf*: 179. Lihat juga: QS. *al-Anfāl*: 22

⁹⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Jakarta: Penerbit Arasy Mizan, 2005), hlm. 21

kata sesungguhnya. Dibandingkan dengan reliabilitas mutlak dari sumber ini, maka sumber-sumber lain pada hakikatnya tidak dapat diandalkan. Dan bila dilihat dengan kerangka ini, maka kata *'ilm* lama, yakni bentuk pengetahuan yang dianggap masuk akal dan memiliki landasan kuat di masa jahiliyyah karena berasal dari pengalaman personal seseorang tentu harus diturunkan peringkatnya ketingkat yang lebih rendah, yakni *zhann*.⁹¹

Banyak sekali bagian yang pada mulanya dipandang sebagai pengetahuan yang mempunyai landasan kuat di masa jahiliyyah kemudian harus di pandang sebagai sesuatu yang pada hakekatnya tidak mempunyai landasan, dalam pengertian semata-mata sebagai hayalan dan persangkaan. Dalam QS. *al-Jātsiyah*: 24, digambarkan bagaimana orang-orang kafir dengan keras kepala menolak untuk beriman kepada Allah dan hari kemudian. Mereka berkata dengan tegas, "Tidak ada kehidupan kecuali kehidupan di bumi ini. Kami mati, kami hidup, kemudian selesai!", seakan-akan mereka benar-benar mempunyai pengetahuan tentang tujuan manusia. Sebenarnya menurut al-Quran, apa yang mereka miliki bukanlah *'ilm*, tetapi semata-mata hanyalah persangkaan saja, "dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga (*zhann*) saja".⁹²

Lebih lanjut *zhann* seringkali disebut dalam al-Quran sebagai *ittibā' al-hawā*, yang secara harfiah berarti "mengikuti pikiran pribadinya sendiri" (QS. *al-Rūm*: 29), sehingga dalam bentuk ini bertentangan dengan *'ilm*, yang dalam konteks seperti itu bukan apa-apa melainkan bimbingan wahyu Ilahi. Hanya Allah dan Rasul-Nya yang mempunyai otoritas mutlak untuk dapat dipercaya dan mutlak benar, selain itu adalah para pengikut "pikiran" *ahwā'*-nya sendiri. Sehingga pernyataan apapun yang berdasarkan pada *ahwā'* disebut *ra'yu* "pendapat pribadi", yang bermakna pendapat yang tidak mengikuti aturan, *ngawur* dan tidak ada landasannya. Perlu diperhatikan bahwa kata *ra'yu* di masa itu mengandung bobot yang lebih

⁹¹ Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, hlm. 59

⁹² *ibid.*, hlm 59-60

besar dari pada sekedar diterjemahkan ”pendapat”, karena dihubungkan dengan kufr yang keterlaluan.⁹³

Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa kata *‘aql* dan *‘ilm* bila digunakan kedudukannya sebagai istilah dalam al-Quran, maka maknanya adalah pemahaman akan kebenaran risalah Nabi, dan pengetahuan yang berasal dari sumber yang mutlak dapat dipercaya, yang tidak lain adalah wahyu Ilahi. Karena itulah istilah dalam al-Quran *al-rāsikhūna fī al-‘ilm* (Orang-orang yang sangat dalam pengetahuannya), yang menunjukkan orang-orang yang beriman sejati, hanya dapat dipahami dalam pengertian ini.⁹⁴

Sebenarnya kalau kita telusuri, perubahan makna *‘aql* dan *‘ilm* dalam al-Quran di atas mungkin sekali terjadi akibat peyandaran dua hal tersebut terhadap *qalb*.⁹⁵ Perspektif terhadap *qalb* sangat berbeda dengan perspektif terhadap *dimagh* (otak). *Qalb* identik dengan perasaan-perasaan yang terikat dengan nilai, sedangkan *dimagh* mempunyai kecenderungan pemikiran rasional yang sarat dengan analisis kritis. *Qalb* bukan membahas ketepatan perhitungan yang diwakili jawaban benar atau salah, melainkan lebih mengarah pada norma-norma kesusilaan yang diwakili kata baik atau buruk. Hal ini bisa kita lihat dari jawaban nabi Saw. terhadap pertanyaan Wāshibah. Beliau bersabda: “Bertanyalah pada *qalb*-mu. Kebajikan adalah apa-apa yang membuat tenang jiwa dan *qalb*, sedangkan dosa adalah apa-apa yang membuat kotor *qalb* dan membuat bimbang *shadr* (dada).”⁹⁶

Itulah sebabnya, mengapa orang yang tidak bisa memahami kebenaran wahyu Ilahi bukanlah karena rusak saraf otaknya, melainkan

⁹³ *ibid.*, hlm 60-62

⁹⁴ *ibid.*, hlm 61

⁹⁵ Lihat: QS. *al-Hajj*: 46 dan QS. *al-Tawbah*: 93

⁹⁶ Lihat: Abū Bakr ‘Abdullāh bin Muḥammad, bin Abī Syaibah al-Kuffiy, *Musnad Ibn Syaibah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 806; Abu ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998), juz IV, hlm. 228; ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Rahman Abū Muḥammad al-Dārimiy, *Sunān al-Dārimiy*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiy, 1407 H.), juz III, hlm. 320.

orang yang tertutup dan terkunci mati *qalb*-nya⁹⁷. Tertutupnya *qalb* ini bila mengacu pada sabda Nabi Saw., akan kita pahami terjadi karena bertumpuknya perbuatan dosa yang dilakukan seseorang, bukan karena kajadian-kejadian fisik yang merusak sistem kecerdasan. Rasulullah Saw. bersabda: “Seorang mukmin bila dia melakukan melakukan sebuah dosa maka terdapat titik hitam pada *qalb*-nya. Bila ia bertaubat, tidak melakukannya lagi dan ber-*istighfār* maka *qalb*-nya akan kembali mengkilap. Tetapi bila perbuatan dosa tersebut bertambah maka titik-hitik hitam juga akan bertambah sehingga dengannya *qalb* akan terkunci.”⁹⁸

Terkuncinya *qalb* dalam hadits di atas oleh Rasulullah disamakan dengan “*rān*”⁹⁹ dalam QS. *al-Muthaffifin*: 14, “Sekali-kali tidak (demikian), Sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi *qalb* mereka”. Secara bahasa *rān* mempunyai “*ghalaba*” (mengalahkan), sehingga “*bal rāna ‘alā qulūbihim*” bisa diartikan “apa yang telah mereka kerjakan telah mengalahkan *qalb* mereka sehingga membuatnya tertutup”. Kata *rān* dalam ayat ini oleh Ibn ‘Abbās diartikan sama dengan *thaba’a* (menutup/tertutup)¹⁰⁰, maka “*bal rāna ‘alā qulūbihim*” bisa disamakan dengan “*thubi’a ‘alā qulūbihim*” dalam QS. *Al-Munāfiqūn*: 3,¹⁰¹ di mana disebutkan bahwa tertutupnya *qalb* itulah yang mengakibatkan seseorang tidak bisa memahami segala sesuatu yang *ḥaq* dari Allah.

⁹⁷ Lihat: QS. *al-An’ām*: 25; QS. *al-Tawbah*: 87, 93; QS. *al-Isrā’*: 46; QS. *al-Kahf*: 57; dan QS. *al-Munāfiqūn*: 3.

⁹⁸ Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqiy, *op. cit.*, juz V, hlm. 440. Hadits serupa juga banyak terdapat di kitab-kitab matan hadits. Lihat: Muḥammad bin ‘Isā Abū ‘Isā al-Tirmidziy, *al-Jāmi’ al-Shahīh Sunan al-Tirmidziy*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987), juz V, hlm. 404, juz V, hlm. 434; Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwiniy Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), juz II, hlm. 1418; Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *op. cit.*, juz II, hlm. 297; Muḥammad bin Hibbān bin Aḥmad bin Abū Ḥātim al-Tamīmiy, *Shahīh Ibn Hibbān*, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993), juz III, hlm. 210; Abū ‘Abd al-Rahmān Aḥmad bin Syu’aib al-Nasā’iy, *Sunan al-Kubrā*, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Ilmiyah, 1991), juz VI, hlm. 110; dan Muḥammad bin ‘Abdillāh Abū ‘Abdillāh al-Ḥakim al-Naisābūriy, *al-Mustadrak ‘alā al-Shahīhain*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), juz IV, hlm. 562.

⁹⁹ *ibid.*

¹⁰⁰ Abu Thāhir bin Ya’qūb, *Tanwīr al-Miqbās min Tafṣīr Ibn ‘Abbās*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 504.

¹⁰¹ Lihat juga: QS. *al-Tawbah*: 87, 93.

Hal tersebut selaras dengan hadits Nabi Saw. yang diriwayatkan dari Hudzaifah, “Akan terjadi fitnah terhadap *qalb*, maka *qalb* mana yang mengingkarinya akan terdapat sebuah titik putih, dan *qalb* mana tidak mengingkarinya akan terdapat sebuah titik hitam. Kemudian terjadi fitnah yang lain. Maka apabila *qalb* yang ingkar pada fitnah pertama mengingkarinya, akan terdapat sebuah titik putih lagi di sana. Dan apabila hati yang tidak ingkar pada fitnah pertama tidak mengingkarinya, akan terdapat sebuah titik hitam lagi di sana.... maka ia tidak akan mengetahui yang *ma'rūf* (dalam versi lain yang *haq*/benar) dan tidak pula mengingkari yang *munkar*.”¹⁰²

Berangkat dari keterangan di atas, sebagaimana kata '*aql*' yang mengalami perubahan makna, *qalb* sebagai organ tempat disandarkannya '*aql*' juga mengalami hal yang sama. *Qalb* sebagai alat *ta'aqqul* tidak terlepas dari nilai-nilai tauhid yang melingkupinya. Orang yang tidak percaya Allah serta risalah yang dibawa Rasul-Nya, dan orang-orang yang menyekutukan-Nya dianggap telah tertutup *qalb*-nya.¹⁰³ Berkaitan dengan itu, Ibn Sirīn seperti dikutip oleh al-Syarqawiy, menyatakan bahwa *qalb* adalah sesuatu yang memberitahukan Allah Maha Benar, hari pembalasan adalah benar, dan sesungguhnya Allah akan membangkitkan manusia dari alam kubur.¹⁰⁴

'*Aql*' dalam al-Quran tidak pernah muncul dalam bentuk *isim* (kata benda) tetapi selalu hadir sebagai *fi'il* (kata kerja)¹⁰⁵ dengan bermacam bentuk derivasinya. Kata '*aql*' tersebut, dari 49 kali kemunculannya,

¹⁰² Muḥammad bin 'Abdillāh Abū 'Abdillāh al-Hākim al-Naisābūriy, *op. cit.*, juz IV, hl 515. Lihat juga: Muslim bin al-Hajjāj Abū al-Husain al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *op. cit.*, juz I, hlm. 150-151; Abū 'Abdillāh Ahmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *op. cit.*, juz V, hlm. 386, 405.

¹⁰³ Lihat: QS. *al-Nisā'*: 155; QS. *al-Jātsiyah*: 23; QS. *Yūnus*: 74; QS. *al-Baqarah*: 7; QS. *al-Anfāl*: 25; QS. *al-Tawbah*: 87, 93; dan QS. *al-Nahl*: 108.

¹⁰⁴ Muḥammad 'Abdullāh al-Syarqawiy, *op. cit.*, hlm. 79

¹⁰⁵ *Lafadz fi'il* oleh ulama bahasa menunjukkan arti *tajaddud* (timbul tenggelam) dan dibatasi waktu/temporal (*taqyīd bi al-waqt/hudūts*). Ini berbeda dengan *lafadz isim* yang mempunyai *dialalh tsubūt* (tetap) dan *istimrār/dawām* (kontinuitas/abadi) Lihat: 'Abd al-Rahman al-Akhdhariy, *Taqrīrāt al-Jauhar al-Maknūn fī Tsalāstah Funūn*, (Kediri: Madrasah Hidayatul Mubtadi'in, t.th.), hlm. 46-47. Lihat juga: Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, (Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1999), juz I, hlm. 586

semuanya adalah *fi'il mudlāri* kecuali satu kali dalam QS. *al-Baqarah*: 75 berbentuk *fi'il mādhi*. Bentuk *mudhāri* kata '*aql*' ini memberikan indikasi bahwa kegiatan *ta'aqqul* adalah kegiatan yang berlangsung secara berulang-ulang.¹⁰⁶ Setiap *fi'il* dipastikan mempunyai *fā'il* yang secara umum berbentuk *isim*, baik itu berupa *isim zhāhir* yang tampak jelas maupun *isim dhāmīr* yang tersimpan. Dalam kasus QS. *al-Hajj*: 46, *fi'il mudhāri* kata *ya'qilūn* mempunyai *fā'il* berbentuk dhamīr yang diperkirakan (*taqdiruhu*) adalah orang-orang kafir Mekah (*kuffār makkah*).¹⁰⁷

Adapun kata *qalb* yang ada dalam al-Quran, walaupun banyak juga yang berbentuk *fi'il*, akan tetapi sebagian besar berbentuk *isim*, dan inilah yang menjadi objek kajian kita saat ini. Bentuk *isim* pada kata *qalb* ini menunjukkan sifat ketetapan (*tsubūt*) serta kelangsungannya yang terus menerus (*istimrar*), yang menunjukkan sebuah substansi bukan hanya *mood* yang sesaat.¹⁰⁸ Kata *qalb* dalam QS. *al-Hajj*: 46 berbentuk *isim jama'* dan disebut sebanyak dua kali. Pertama dalam bentuk *nakīrah* dan kedua berbentuk *ma'rifah*. Dalam kaidah tafsir, apabila ada satu *isim* disebut dua kali dalam satu ayat, di mana yang pertama berbentuk *nakīrah* dan kedua berbentuk *ma'rifah* maka dapat dipastikan kandungan yang kedua adalah sama dengan yang pertama.¹⁰⁹ Selain itu, *Qalb* dalam ayat

¹⁰⁶ Berbeda dengan *fi'il mudhāri*, *fi'il mādhi* menunjukkan sebuah perbuatan yang timbul tenggelam, terkadang ada dan terkadang juga tidak. Lihat: Mohammad Nor Ichwan, *Memahami Bahasa al-Quran, Refleksi atas Persoalan Linguistik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm.70

¹⁰⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy dan Jalāl al-Dīn al-Maḥalliy, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm li al-Imāmain al-Jalālain*, (Semarang: Toha Putra, t.th.), hlm. 279

¹⁰⁸ Mohammad Nor Ichwan, *op. cit.*, hlm. 66. Pendapat yang mengatakan bahwa *isim* mempunyai *dilālāh tsubūt* (tetap) ditentang oleh Ibn 'Amīrah dalam *kitab al-Tamwihāt 'alā al-Tibyān*. Dia mengatakan pendapat seperti itu adalah gharīb dan tidak punya dasar, karena *isim* hanya menunjukkan maknanya sendiri saja. (Lihat: Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy, *op. cit.*, Juz I, hlm. 588)

¹⁰⁹ Ada sebuah kaidah tafsir, apabila ada pengulangan *isim* yang kedua-duanya adalah *ma'rifah* maka *isim* yang kedua hakekatnya adalah *isim* pertama. Apabila keduanya *nakīrah*, maka yang kedua bukanlah yang pertama. Apabila yang pertama *ma'rifah* dan kedua *nakīrah* maka yang kedua sama dengan yang pertama. Dan bila yang pertama *ma'rifah* dan yang kedua *nakīrah* maka kaidah yang berlaku tergantung pada *qarīnah*-nya. Kaidah semacam ini oleh Bahā' al-Dīn, dalam '*Arūs al-Afrah*', dianggap tidak semuanya tepat, karena terdapat beberapa ayat yang tidak sesuai dengan kaidah tersebut. Akan tetapi kritik dari Syaikh Bahā' al-Dīn itu ditanggapi oleh al-Suyūthiy, bahwa pada ayat-ayat tersebut pada hakekatnya tidak bertentangan dengan kaidah di

tersebut, mempunyai posisi sebagai alat yang dipakai *fā'il* untuk ber-*ta'aqqul*, yakni sebagai *isim* yang ditunjuk oleh *dhamīr muttashil* "hā".

Secara umum dalam persoalan diatas tidak ada perselisihan di kalangan ulama tafsir. Yang menjadi permasalahan adalah apakah *qalb* disitu adalah dalam arti *haqīqiy* ataukah dalam arti *majāziy*.¹¹⁰ Dan apakah kata *qalb* disitu adalah *zhāhir* yang jelas (*wudhūkh*), ataukah masih belum jelas (*ghumūdh*) sehingga perlu di-*ta'wīl*-kan.¹¹¹

Kebanyakan mufassir tidak mengungkit permasalahan *majāz* atau tidaknya kata *qalb* dalam QS. *al-Hajj*: 46, sehingga bisa dikatakan mereka cenderung beranggapan bahwa kata *qalb* di sini adalah dalam arti *haqīqiy*. Pendapat yang mengatakan kata *qalb* di sini adalah *majāz* di antaranya datang dari al-Thabathaba'iy, yang menganggap bahwa yang dimaksud dengan *qalb* ialah manusia dalam arti jiwa (*nafs*) dan *rūh*.¹¹² Penisbatan *rūh* terhadap *qalb*, hematnya, adalah bentuk *majāz 'aqliy*,¹¹³ seperti halnya penisbatan *qalb* pada *shadr*. *Rūh* dinisbatkan pada *qalb* karena *rūh* bertempat di *qalb* atau mengalir ke seluruh badan melalui perantaraannya.

atas. (Lihat: Muhammad Nor Ichwan, *op. cit.*, hlm. 19-26; Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy, *op. cit.*, Juz I, hlm. 570-573)

¹¹⁰ Hakekat adalah adalah *lafadz* yang dipakai sesuai dengan makna aslinya (*musta'mal fī mā wudhi'a*), yang sesuai dengan 'urf (kebiasaan) pengguna bahasa. Sedangkan *majāz* adalah makna kiasan, yakni *lafazh* yang dipakai tidak sesuai makna aslinya, tetapi mempunyai *qarīnah* (penyerta/indikator) yang terhubung dengan makna asli tersebut. Lihat: 'Abd al-Rahmān al-Akhdhariy, *op. cit.*, hlm. 78-79. lihat juga: Mohammad Nor Ichwan, *op. cit.*, hlm. 219

¹¹¹ Secara umum, suatu makna yang ditunjukkan oleh ucapan *lafazh* dibagi menjadi empat, *nash*, *zhāhir*, *mu'awwal* dan *mujmal*. *Nash* adalah *lafazh* yang jelas dan tidak mungkin mengandung makna lain. *Zhāhir* adalah *lafazh* yang mempunyai yang kuat (*rājih*), tetapi juga mempunyai makna lain yang tidak dipakai karena dianggap lemah (*marjūh*). *Mu'awwal* adalah *lafazh* yang memiliki makna ganda, di mana yang dipakai adalah makna yang *marjūh* (lemah) karena adanya hal yang menghalangi pemakaian makna yang *rājih* (kuat). Sedangkan *mujmal* adalah *lafazh* yang mempunyai dua makna, di mana antara kedua makna tersebut sulit ditentukan mana yang lebih *rājih* (kuat). (Lihat: *ibid.*, hlm. 127-129; dan Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy, *op. cit.*, juz II, hlm. 17-18)

¹¹² QS. *Qāf*: 33. Lihat: Muhammad Husain al-Thabathaba'iy, *op. cit.*, jilid II, hlm. 228

¹¹³ *Majāz 'aqliy* adalah penyandaran kata kerja (*fi'il*) atau yang semakna dengannya, antara lain *isim fā'il*, *isim maf'ul* atau *mashdar* kepada sesuatu yang lahirnya tidak sepatutnya, dengan adanya *qarīnah* (indikator) yang memalingkan adanya penyandaran kata kerja (*fi'il*) pada sesuatu yang menjadi keharusannya. Korelasi *majāz 'aqliy* yang biasa terjadi antara lain adalah: penyandaran kata kerja (*fi'il*) kepada waktu, tempat, sebab, kata benda abstrak (*mashdar*), menyandarkan *fi'il mabni fā'il* (kata kerja aktif) pada objek (*maf'ul bih*), serta penyandaran *fi'il mabni majhul* (kata kerja pasif) pada *fā'il*. (Lihat: 'Abd al-Rahmān al-Akhdhariy, *op. cit.*, hlm. 19-21)

Sebagaimana juga dinisbatkannya *qalb* pada *shadr* karena *shadr* menyelubungi *qalb* dan merupakan tempat baginya.¹¹⁴

Menurut hemat penulis, apa yang dinyatakan al-Thabathaba‘iy kurang tepat, karena dalam ayat tersebut dengan jelas disebutkan *qalb* hanya diposisikan sebagai alat dari pelaku (*fa‘il*) manusia, yakni orang-orang kafir Mekah. Kasus ayat ini berbeda dengan yang terjadi pada QS. *al-Baqarah*: 225 dan 283, yang menjadikan *qalb* sebagai pelaku dari usaha (*kasb*) dan dosa (*itsm*). Kegiatan berusaha (*iktisāb*) dan berdosa (*atsim*) memang hanya dapat disandarkan pada manusia saja, tetapi penisbatan *ta‘aqqul* pada *qalb* tidaklah menyalahi keyakinan umum waktu itu. Masyarakat Arab pada saat itu tidak menyangkal keberadaan *qalb* sebagai organ peng-*idrāk* dalam tubuh, dan hal tersebut didukung oleh makna *zhāhir* ayat-ayat al-Quran.¹¹⁵ *Qalb* dalam artian *majāz* juga ditemui pada QS. *Qāf*: 33, “(yaitu) orang yang takut kepada Tuhan Yang Maha Pemurah sedang Dia tidak kelihatan (olehnya) dan dia datang dengan *qalb* yang bertaubat”. Sungguh pun pada ayat ini *qalb* tidak berposisi sebagai pelaku (*fa‘il*), tetapi perbuatan bertaubat dipandang sebagai perbuatan diri manusia, bukan organ jantung (*qalb*).

Selain itu, pada QS. *al-Ahzāb*: 10 dan QS. *al-Mu‘min*: 18, *qalb* juga diartikan sebagai *majaz*. Al-Ashfahāniy, yang didukung oleh Ibn ‘Asyūr, mengatakan *qalb* dalam ayat ini bermakna *rūh*¹¹⁶. Pendapat tersebut ada benarnya juga, karena dilihat dari *siyāq al-kalām* kalimat “*wa balaghat al-qulūb al-hanājir*” menunjukkan makna adanya ketakutan yang hebat (*syiddah al-khauf*). Ketakutan hebat itu bisa digambarkan dengan hampir melayangnya nyawa (*rūh*), di mana ketika orang yang dalam detik-detik kematian biasanya terdengar dengkuran dari tenggorokannya (*yugharghir*). Itulah kemudian dikatakan nyawanya berada di

¹¹⁴ Muḥammad Husain al-Thabathaba‘iy, *op. cit.*, jilid II, hlm. 230

¹¹⁵ QS. *al-A‘rāf*: 179 dan QS. *al-Ḥajj*: 46

¹¹⁶ Al-Rāghib al-Ashfahāniy, *Mu‘jam Mufradāt Alfādz al-Qur‘ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.), juz II, hlm. 110-112

tenggorokan. Sedangkan al-Khāzin, selaras dengan pendapat Ibn Abbās mengatakan, dalam ketakutan yang hebat, paru-paru penuh dengan angin yang membuat jantung (*qalb*) seakan-akan terangkat naik ke tenggorokan.¹¹⁷ Dalam hal ini, maka pendapat Muḥammad Syahrūr yang mengartikan kedua ayat ini bukan secara *majaz*, melainkan secara *haqiqiy* dengan men-*ta'wīl* kata *qalb* dan *hanājir* menjadi tertolak. Pendapat Syahrūr tampak mengada-ada, karena tidak adanya *dilālah* yang kuat untuk men-*ta'wīl* ayat ini dengan menggunakan *lafazh* yang *marjūh* (lemah). Di samping itu tampak ketidakkonsistenan penafsiran Syahrūr, di mana ketika menafsirkan QS. *al-Ahzāb*: 10 ia mengartikannya dengan keadaan manusia yang secara nyata mulai ragu dan putus asa, yakni dengan memberi makna *al-hanājir* (tenggorok) sebagai alat suara, dan *qalb* sebagai otak (alat berpikir dan rasionalisasi). Sedangkan dalam QS. *al-Mu'min*: 18, Syahrūr berpendapat, bahwa pada hari perhitungan (*yaum al-azifah*) segala sesuatu yang berada di *qalb* (otak) menjadi nampak pada lidah (ketika otak berada di sekitar kerongkongan).¹¹⁸ Padahal dua ayat di atas, dilihat dari *siyāq al-kalāmnya*, berusaha menggambarkan keadaan yang sama, yakni ketakutan hebat yang melanda manusia.

Berangkat dari itu, maka kita ketahui dalam al-Quran ada kata-kata *qalb* yang bisa diartikan sebagai *majāz*. Akan tetapi dalam kasus QS. *al-Hajj*: 46 hal itu tidak bisa disamakan, karena jelasnya *dilālah* bahwa *qalb* hanya dipakai sebagai alat dengan adanya huruf “*bi*”, sebagaimana halnya kalimat sesudahnya -yang di-'*athaf*'-kan kepadanya dalam ayat yang sama-, telinga yang digunakan sebagai alat mendengar. Penyandaran *qalb* sebagai tempat bagi *rūh* yang dipakai al-Thabathaba'iy sebagai indikator (*qarīnah*) pemakaian *majāz* tampaknya kurang dapat diterima. Permasalahan tentang *rūh* dalam Islam dianggap sebagai urusan Allah semata, di mana manusia tidak diberitahu hakekatnya. Dan pula, ada

¹¹⁷ Lihat: Ibn 'Abbās, *op. cit.*, juz I, hlm. 437. Lihat juga: 'Alā' al-Dīn 'Aliy bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin al-Musammā bi Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'āni al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), juz V, hl. 119

¹¹⁸ Muḥammad Syahrūr, *op. cit.*, hlm. 123-124

kalangan yang menganggap tempat *rūh* bukanlah di jantung, tetapi pada anggota tubuh lain. Indikator (*qarīnah*) yang lebih tepat dipakainya *qalb* sebagai *majāz* dari satu keutuhan manusia atau juga *rūh* dalam beberapa ayat al-Quran, adalah karena jantung (*qalb*) adalah organ yang paling vital di antara organ-organ lain. Apabila jantung (*qalb*) berhenti berfungsi tidak berdetak, maka secara umum manusia tersebut dianggap telah mati dan *rūh*-nya hilang.

Mungkin anggapan kata *qalb* dalam QS. *al-Hajj*: 46 sebagai *majāz*, melandaskan pendapatnya bahwa *qalb* di situ juga dikaitkan dengan kata buta (*‘amā*), dan dalam ayat lain dikaitkan dengan pendengaran (*sam’*).¹¹⁹ Hemat penulis, yang berlaku sebagai *majāz* bukanlah *qalb*, tetapi aktifitas yang dikaitkan kepadanya, buta (*‘amā*) dan mendengar (*sam’*). “Melihat” sebagai antonim kata “buta”, dan “mendengar” adalah kegiatan yang dilakukan dalam rangka mendapatkan pengetahuan sebagaimana *ta’aqqul*. Oleh karena itulah penisbatan *‘amā* dan *sam’* kepada *qalb* yang berfungsi untuk *ta’aqqul* adalah *majāz*, dengan *jāmi’* (titik temu) berupa sama-sama kegiatan mendapatkan pengetahuan. Seandainya yang dianggap *majāz* adalah kata *qalb*, dengan mengartikan makna *haqīqiy*-nya adalah mata atau telinga, maka hal itu berlawanan dengan *dilālah* yang ada. Kata *qalb* kedua dalam QS. *al-Hajj*: 46 adalah termasuk kata yang *khāsh*¹²⁰ dengan adanya *al ta’rīf* yang menunjukkan ketertentuannya. Ke-*khāsh*-an kata *qalb* bukan cuma karena adanya *al ta’rīf* semata, tetapi dikuatkan lagi dengan penyifatan (*allatī fī al-shudūr*), yang membuat lebih terang dan lebih kuat sifat *khāsh*-nya.

Dengan demikian, sesuai dengan kaidah berulangnya dua isim, yang pertama *nakīrah* dan kedua *ma’rifah*, jelaslah bahwa *qalb* yang ber-*’aql* adalah *qalb* yang berada di dalam dada (*allatī fī al-shudūr*). Demikian

¹¹⁹ Lihat: QS. *al-A’raf*: 100

¹²⁰ *‘Ām* adalah *lafazh* yang mencakup seluruh satuan-satuan yang pantas baginya dan tidak terbatas dalam jumlah tertentu, sedangkan *khāsh* adalah kebalikannya, yakni *lafazh* yang menunjukkan makna khusus. (Lihat: Mohammad Nor Ichwan, *op. cit.*, hlm. 166-185. lihat juga: Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy, *op. cit.*, hlm. 631-638)

pula *qalb* yang “mendengar” (*sam’*), karena apabila ada teks yang *muthlāq* dihadapkan teks yang *muqayyad*, selama dalam topik yang sama,¹²¹ maka yang *muthlāq* tersebut harus dibawa pada yang *muqayyad*.¹²² Oleh karena itulah, maka pendapat Syahrūr yang mengartikan *qalb* dengan otak tidak dapat dibenarkan, karena *qalb* yang dimaksud di sini adalah yang berada di dada. Usaha Syahrūr men-*ta’wīl shadr* dengan anggota tubuh yang paling penting dalam tubuh, yakni kepala, juga kurang tepat, karena tidak ada dilālāh yang menghalangi disandarkannya *ta’aqqul* pada *qalb*. Anggapan *qalb* sebagai tempat *‘aql* tidak bersimpangan dengan *i’tiqād* masyarakat Arab pada waktu itu, maka pen-*ta’wīl*-an tidak bisa dibenarkan.

Lebih lanjut, alasan Syahrūr memaknai *qalb* sebagai otak (*dimāgh*), adalah karena pembahasan dalam QS. *al-A’rāf*: 179 menyangkut permasalahan jin dan manusia, dengan kecurigaan bahwa untuk kalangan jin belum tentu organ berpikirnya adalah *dimāgh* (otak). Alasan tersebut, menurut penulis, juga tidak mempunyai dasar yang kuat. Hal ini dikarenakan al-Quran diturunkan Allah dengan *lisān ‘arabiy*,¹²³ yakni dengan bahasa yang bisa dipahami masyarakat Arab, dengan tujuan agar masyarakat ‘Arab sebagai objek langsung al-Quran dapat memahaminya, sehingga tugas *indzār* (memberi peringatan) yang diemban Rasul bisa tercapai secara efektif.¹²⁴ Pemakaian bahasa Arab tersebut –termasuk di dalamnya pola berpikir Arab-, melepaskan kemungkinan apakah itu harus dapat dipahami oleh masyarakat-masyarakat lain yang non-Arab, terlebih bagi golongan jin yang mungkin mempunyai bahasa berbeda. Di samping itu, bukankah dalam ayat-ayat lain yang tidak membahas permasalahan

¹²¹ Topik tersebut adalah ketidakmampuan orang-orang kafir dan munafik dalam menggunakan potensi *qalb*.

¹²² *Muthlāq* adalah suatu *lafazh* yang menunjukkan sesuatu tanpa adanya batasan (*mā khalā al-qayyid*). Sedangkan *muqayyad* adalah kebalikannya, yakni suatu *lafazh* yang menunjukkan suatu hakekat dengan adanya batasan. (Lihat: Mohammad Nor Ichwan, *op. cit.*, hlm. 206-207)

¹²³ Lihat: QS. *al-Nahl*: 103

¹²⁴ Lihat: QS. *al-Syu‘arā*: 194

jin, berpikir (*tafaqquh/ta'aqqul*) tetap disandarkan terhadap *qalb*.¹²⁵ Dan bukankah sangat mungkin bila alat pendengaran dan alat penglihatan jin bukan telinga (*udzun*) dan mata (*'ain*), tetapi mengapa dalam al-Quran tetap disebut dengan istilah *udzun* dan *'ain*?¹²⁶

Memang berdasar perkembangan ilmu pengetahuan modern, sangat mungkin bila *'aql* tidak berada di jantung (*qalb*), melainkan di otak. Tetapi al-Quran bukanlah buku sains yang harus tepat dan sesuai dengan kaedah ilmu-ilmu modern. Al-Quran adalah buku petunjuk keagamaan (*hudā*) berbahasa Arab yang turun pada 14 abad silam, di mana pemikiran mereka sangat berbeda dengan pemikiran modern. Oleh karena itulah supaya kandungan yang ingin disampaikan al-Quran, yakni petunjuk keagamaan, dapat dimengerti oleh masyarakat waktu itu, maka ia harus bisa menyesuaikan diri dengan pola berpikir mereka, meskipun hal itu secara lahir memaksanya bertentangan dengan kebenaran sains.¹²⁷

Penulis bukannya anti pati terhadap tafsir *bi al-'ilmiy*. Fenomena alam semesta bisa saja dipakai sebagai pertimbangan untuk menafsirkan al-Quran, karena seperti diungkapkan Izutsu, pada hakekatnya keduanya adalah ayat-ayat Allah¹²⁸ yang saling melengkapi. Satu berbentuk verbal dan yang lain non-verbal. Untuk memahami salah satu ayat tersebut bisa dengan menggunakan ayat yang lain, karena keduanya mempunyai satu sumber yang sama dan hakekatnya tidak mungkin berlawanan. Akan tetapi pengetahuan kita terhadap kedua ayat Allah tersebut masih bersifat relatif. Sebagaimana dikatakan Thomas Kuhn, teori yang kita anggap benar pada suatu masa ternyata terbukti salah di masa yang lain dan tergantikan dengan teori baru, begitu seterusnya seakan ada perang ilmu di

¹²⁵ QS. *al-Hajj*: 46; QS. *al-Tawbah*: 87, 93; QS. *al-An'ām*: 25; QS. *al-Munāfiqūn*: 3; QS. *al-Isrā'*: 46; dan lain-lain.

¹²⁶ Lihat: QS. *al-A'rāf*: 197

¹²⁷ Lihat: Amīn al-Khuliy, dan Nashr Hamīd Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, (Yogyakarta: Adab Press IAIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm. 28-44

¹²⁸ Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, hlm. 145-152

sana.¹²⁹ Demikian juga dalam kasus tafsir al-Quran, penafsiran al-Quran selalu mengalami perubahan dari masa ke masa. Kedua ayat Allah tersebut, masing-masing mempunyai jalur tersendiri yang berbeda, dan membuat metode pemahamannya juga berbeda. Untuk memahami ayat-ayat verbal perlu dilakukan pembacaan yang mendalam melalui kaidah-kaidah kebahasaan dan tafsir. Sedangkan untuk menemukan kebenaran ayat-ayat non-verbal, perlu dilakukan pembacaan yang mendalam terhadap fenomena alam melalui penelitian empiris. Oleh karena itulah, dalam memahami alam semesta, apabila terjadi pertentangan antara teori pengetahuan dan teks wahyu di sana, maka yang didahulukan adalah teori pengetahuan. Dan sebaliknya dalam memahami al-Quran, kita harus mendahulukan kaidah kebahasaan dan tafsir daripada penggunaan teori pengetahuan yang masih bersifat relatif.

Jadi kita tidak menolak mentah-mentah ilmu pengetahuan, tetapi juga tidak menerima apa adanya. Dengan begitu kita berada di posisi aman di tengah perdebatan diterima atau ditolaknya tafsir *bi al-'ilmiy*. Penulis tidak ingin terjebak seperti pengalaman yang menimpa al-Rāziy, misalnya, yang terpengaruh dengan teori sains ketika menafsirkan tujuh langit dengan matahari, bulan dan lima planet (merkurius, venus, mars, jupiter dan saturnus),¹³⁰ di mana kemudian ternyata ditemukan lagi planet-planet lain (uranus, neptunus dan pluto) di luar perkiraannya. Dan sebaliknya kita tidak boleh arogan terhadap teori pengetahuan, yang kemudian membuat pandangan kita terhadap kehidupan persis seperti pandangan orang-orang kuno. Sehingga, seperti terjadi pada beberapa ulama, karena terpengaruh dengan cara pandangan kuno mereka tetap tidak mau mengakui kebenaran teori heliosentris.¹³¹ Mereka masih

¹²⁹ Makhrus, "Hermeneutika dan Perang Paradigma", *Majalah Idea*, edisi 24, Oktober, 2006, hlm. 27

¹³⁰ Imām Muḥammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn, *op. cit.*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz I, hlm. 434.

¹³¹ Di antara ulama yang berpegang pada pendapat ini adalah Syaikh 'Utsaimin dan Syekh Wahabi bin Baz. Bahkan, dalam hal ini Syekh bin Baz mengklaim kafir terhadap orang yang tidak percaya teori geosentris. (Lihat: <http://abuslafy.wordpress.com/2007/08/14/imam->

berpegang pada pendapat lama bahwa bumi adalah pusat astronomi, di mana benda-benda langit lah yang bergerak mengitari bumi, dengan mendasarkannya pada ayat-ayat al-Quran, sungguhpun al-Quran tidak pernah secara tegas menyatakan itu.

Perbedaan anggapan sains modern dengan makna *zhāhir* al-Quran, membuat sebagian kalangan terdorong untuk mengatakan kata *qalb* berlaku sebagai *majāz*. Menurut penulis hal itu adalah pandangan yang kurang tepat. Sungguhpun dalam kenyataan jantung (*qalb*) tidak mempunyai fungsi berpikir, penyandaran ‘*aql* pada *qalb* bukanlah bentuk *majāz*, melainkan *isnād* ‘*aqliy haqīqiy*.¹³² Dikatakan sebagai *isnād* ‘*aqliy haqīqiy*, karena walaupun tidak sesuai dengan realitas (*wāqī*), tetapi penyandaran tersebut tidak bertentangan dengan keyakinan (*i’tiqād*)¹³³ masyarakat Arab waktu itu sebagai *mukhāthab*.

Keyakinan jantung (*qalb*) sebagai organ berpikir, menurut sebuah sumber, terjadi semenjak zaman kuno. Terdapat dua kubu besar pada waktu itu, satu kubu menganggap jantung (*heart/qalb*) sebagai organ berpikir dan berperasaan, sedangkan kubu yang lain menganggapnya hati (*liver/kabid*). Anggapan seperti itu sampai sekarang masih bisa kita lihat sisa-sisanya, dimana untuk menyandarkan berbagai bentuk perasaan, ada yang merujuk pada jantung dan ada yang merujuk kepada hati. Orang

besar-wahhabi-ben-baz-mengafirkan-yang-tidak-meyakini-matahari-berjalan. Dan lihat juga: <http://fauzansa.wordpress.com/2005/10/18/hari-gini-masih-percaya-sama-geosentris>) Untuk keterangan panjang lebar mengenai anggapan matahari mengitari bumi, lihat: Ahmad Sabiq bin Abdul Lathif Abu Yusuf, *Matahari Mengelilingi Bumi, Sebuah Kepastian al-Quran dan al-Sunnah serta Bantahan terhadap Teori Bumi Mengelilingi Matahari*, (Surabaya: Pustaka al-Furqon, 2006)

¹³² *Isnād* ‘*aqliy haqīqiy* adalah kebalikan *isnād* ‘*aqliy majāziy* yang biasa disebut dengan *majāz* ‘*aqliy*. *Isnād* ‘*aqliy haqīqiy* adalah penyandaran kata kerja (*fi’il*) atau yang semakna dengannya antara lain *isim fā’il*, *isim maf’ūl* atau *maṣdar* kepada sesuatu yang memang sepatutnya disandarkan padanya. (Lihat: ‘Abd al-Rahman al-Akhdhariy, *op. cit.*, hlm. 19-21)

¹³³ *Isnād* ‘*aqliy haqīqiy* ini berdasarkan *i’tiqād* (keyakinan) dan *wāqī*’ dibagi menjadi empat. Pertama, sesuai dengan *i’tiqād* dan *wāqī*’, seperti: “*anbata Allāh al-baqāl*”. Kedua, sesuai dengan *wāqī*’ tidak dengan *i’tiqād*, seperti penyatan orang kafir, “*anbata al-rabī’ al-baqāl*”. Ketiga, sesuai *wāqī*’ tidak dengan *i’tiqād*, seperti pernyataan orang mu’tazilah terhadap orang yang tidak mengerti keadaannya, “Allah menciptakan semua perbuatan”. Dan keempat, tidak sesuai dengan *wāqī*’ dan *i’tiqād*, seperti pernyataan kita, “*jā’a zaid*”, di mana kita mengetahui bahwa zaid tidak datang, tetapi *mukhāthab* tidak mengetahuinya. (*ibid.*). Dalam kasus penyandaran ‘*aql* pada *qalb* ini bisa termasuk kelompok pertama dan bisa juga kelompok keempat.

Arab adalah kelompok yang mengikuti pendapat pertama, sedangkan orang Indonesia wakil dari kelompok kedua.¹³⁴

Hal di atas selaras dengan beberapa riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi dan para sahabatnya. Dalam beberapa hadits, Rasulullah Saw. selalu menyandarkan pengetahuan kepada *qalb*. Beliau pernah mengatakan, “*inna al-ma‘rifah fi’l al-qalb*” (“sesungguhnya mengetahui adalah perbuatan *qalb*”).¹³⁵ Selain itu, dalam mendefinisikan keimanan Rasulullah bersabda, “*al-īmān ma‘rifah bi al-qalb wa qaul bi al-lisān wa ‘amal bi al-arkān*” (iman adalah mengetahui dengan *qalb*, mengucapkan dengan lisan, dan mengerjakan dengan anggota-anggota badan”).¹³⁶ Termasuk juga dalam hal ini adalah hadits dari hudzaifah yang sudah kita bahas di atas, dimana Rasulullah mengungkapkan bahwa hati yang sudah tertutup tidak bisa mengetahui yang *ma‘ruf* atau *haq*, dan tidak bisa mengingkari yang *munkar* (*lā ya‘rifu ma‘rūfa wa lā yunkitu munkara.*)¹³⁷

Kemudian muncul pertanyaan, apakah yang dimaksud oleh beberapa hadits tersebut adalah *qalb* dalam artian fisik/jasmani ataukah psikis/rohani? Bisa saja itu adalah psikis, tetapi sangat mungkin yang dimaksudkan Rasulullah itu adalah *qalb* fisik. Hal ini tercermin dalam sebuah riwayat hadits yang cukup populer, di mana Nabi Saw. bersabda: “*...alā wa inna fi al-jasad al-mudhghah idzā shalahat shalahat al-jasad kulluh wa idzā fasadat fasadat al-jasad kulluh alā wa hiya al-qalb*” (“Dan sesungguhnya di dalam tubuh ada seonggok daging. Apabila ia baik maka baik pula seluruh tubuh. Dan apabila ia rusak maka rusak pula seluruh tubuh. Ingatlah bahwa ia adalah *qalb* (jantung)”).¹³⁸ Hadits ini pada

¹³⁴ http://bambangsuarno.multiply.com/journal/item/10/Hati_Jantung_dan_Pikiran_artikel_saya_di_majalah_Infovet_Oktober_08

¹³⁵ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *op. cit.*, juz I, hlm. 15

¹³⁶ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīniy Ibn Mājah, *op. cit.*, Juz I, hlm. 25; Abū Bakr Aḥmad bin al-Husain al-Baihaqī, *op. cit.*, Juz I, hlm. 47

¹³⁷ Muḥammad bin ‘Abdillāh Abū ‘Abdillāh al-Hākim al-Naisābūriy, *op. cit.*, juz IV, hl 515. Lihat juga: Muslim bin al-Hajjāj Abū al-Husain al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *op. cit.*, juz I, hlm. 150-151; Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *op. cit.*, juz V, hlm. 386, 405.

¹³⁸ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *op. cit.*, Juz I, hlm. 28; Muslim bin al-Hajjāj Abū al-Husain al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *op. cit.*, juz IV, hlm.23; ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-

awalnya membahas masalah halal, haram dan syubhat. Pengungkapan *qalb* secara fisik -dengan menyebutnya *mudhghah* (segumpal daging)- dalam pembicaraan tentang nilai/norma, memberikan indikasi seakan Rasullulah menyandarkan hal tersebut pada materi *qalb* (jantung). Dan kalau pun ada *qalb* yang bersifat psikis, maka seperti dinyatakan al-Ghazaliy, *qalb* psikis itu mempunyai berhubungan erat dengan *qalb* fisik. Hal inilah yang kemudian membuat al-Nawawiy, ketika mensyarahi hadits ini, menjadikannya sebagai dasar pendapat ‘*aql* berada di *qalb*.¹³⁹

Penyebutan *qalb* secara fisik dalam hadits di atas, yang kemudian menimbulkan dugaan bahwa berpikir adalah tugas *qalb* fisik, didukung oleh sebuah riwayat yang disandarkan pada ‘Aliy bin Abī Thālib. Imām ‘Aliy mengatakan: “*Inna al-‘aql fi al-qalb wa al-rahmah fi al-kabid wa al-ra’fah fi al-thihāl wa al-nafs fi al-ri’ah*” (“Sesungguhnya ‘*aql* bertempat di jantung (*qalb/heart*), rasa sayang di hati (*kabid/liver*), rasa kasih di limpa, dan nafsu di paru-paru”)¹⁴⁰. Menyandarkan beberapa sifat dengan menyebutkan beberapa organ tubuh secara langsung, menunjukkan organ-organ tubuh tersebut mempunyai artian fisik. Oleh karena itulah bisa dikatakan, bahwa persepsi masyarakat Arab masa itu terhadap *qalb* sebagai tempat ‘*aql*, adalah dalam artian *qalb* fisik (jantung). Dengan begitu *qalb* yang di sebutkan dalam al-Quran pun juga mempunyai artian fisik, karena al-Quran adalah *khithāb* langsung kepada mereka. Memang banyak kosa kata bahasa Arab, yang mengalami pergeseran makna ketika menjadi kosa kata al-Quran, termasuk halnya kata *qalb*. Tetapi bagaimana pun juga pergeseran tersebut tidak akan terlepas sama sekali dari

Qazwiniy Ibn Mājah, *op. cit.*, Juz II, hlm. 1319; Abdullāh bin ‘Abd al-Rahmān Abū Muḥamad al-Dārimiy, *op. cit.*, juz II, hlm. 319; Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *op. cit.*, juz IV, hlm. 270; Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqiy, *Sunan al-Baihaqiy*, (Mekah: Dār al-Bāz, 1994), juz II, hlm. 264; dan lain-lain.

¹³⁹ Abū Zakariyā Yahyā al-Nawāwiy, Syarḥ al-Nawāwiy ‘alā Shahīḥ Muslim, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz XI, hlm. 28.

¹⁴⁰ Al-Albāniy menyatakan hadits ini termasuk kategori Ḥasan. Lihat: Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhāriy, *al-Adab al-Mufrad*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 192; Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqiy, *Syu’b al-Imān li al-Baihaqiy*, (Beirut: Dār al-Kutub al’Ilmiyah, 1400 H.), juz IV, hlm. 161; Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy, *Jāmi’ al-Aḥādits*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz XXXI, hlm. 15.

pengertian awal bahasa asal. Pergeseran tersebut dapat diketahui dari *dilālah-dilālah* yang ada. Dan apabila tidak ada *dilālah* yang menunjukkan adanya pergeseran makna, maka makna tersebut dianggap tetap.

Sesuai dengan ajaran semiotika struktural, setiap kata sebagai penanda (*signifier*) pasti mengacu pada satu makna sebagai petanda (*signified*) yang jelas. Hubungan antara teks di dunia nyata dengan maknanya di dunia ide adalah baku dan tidak dapat diganggu gugat. Al-Quran sebagai penanda telah dikaitkan dengan apa yang disebut Jacques Lacan sebagai *points de capiton*, kancing pengait.¹⁴¹ Berangkat dari anggapan ini, dipastikan ada makna tertentu (petanda) yang di maksud oleh *lafazh qalb* -khususnya QS. *al-Hajj*: 46- sebagai penanda. Makna tersebut menurut kebanyakan mufassir tidak lain merujuk pada konsep jantung (*qalb*), seonggok daging yang berada di bagian kiri atas dada manusia.

Sebenarnya, selain menjadi alat untuk *ta'aqqul* dan *tafaqquh*, dalam al-Quran *qalb* juga menjadi tempat disandarkannya berbagai macam perasaan psikis. Sebagaimana kita lihat dalam tabel 2.5 ada beberapa perasaan psikis yang dialami *qalb*, diantaranya: kesal¹⁴², menyesal¹⁴³, ragu¹⁴⁴, takut¹⁴⁵ tenang¹⁴⁶, dan lain sebagainya. Akan tetapi karena ini diluar tema bahasan kita, maka berbagai potensi *qalb* selain '*aql*' tidak akan kita bahas pada penelitian ini.

Dari semua keterangan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa konsep '*aql*' dalam al-Quran berbeda dengan konsep '*aql*' dalam pandangan para filosof muslim. '*Aql*' dalam al-Quran bukanlah berpikir kritis dan analitis tanpa batas, melainkan pemahaman normatif yang terkait erat

¹⁴¹ Mu'adz D Fahmi, "*Semiotika al-Quran yang Membebaskan*", artikel dalam Islamlib.com, diposting tanggal 16 Juni 2002

¹⁴² QS. *al-Zummar*: 45

¹⁴³ QS. *Ali 'Imrān*: 156

¹⁴⁴ QS. *al-Tawbah*: 45

¹⁴⁵ QS. *al-Nāzi 'āt*: 8

¹⁴⁶ QS. *al-Baqarah*: 260

dengan norma-norma kesusilaan dan nilai-nilai keTuhanan. Adapun *qalb* dalam al-Quran, khususnya pada QS. *al-Hajj*: 46, bermakna *qalb haqīqiy*, yakni *qalb* fisik (jantung) yang berada dalam dada. Akan tetapi terkadang *qalb* juga menjadi *majāz* dari konsep manusia seutuhnya, *rūh* atau *nafs*. Jantung (*qalb*) tersebut menjadi alat *ta‘aqqul* dan memahami (*tafaqquh*), juga menjadi tempat disandarkannya perasaan-perasaan psikis. Dan apabila ada *qalb* yang bersifat psikis, maka *qalb* psikis itu mempunyai hubungan erat dengan *qalb* fisik. Sebagaimana kata *‘aql*, kata *qalb* dalam al-Quran juga mengalami pergeseran makna di dalamnya, yakni adanya unsur-unsur ketauhidan yang mewarnai, berbeda dengan konsep *qalb* pada masa pra-Islam.

Hubungan *‘aql* dan *Qalb* dalam al-Quran bisa dikatakan adalah hubungan searah. *‘Aql* adalah bentuk aktifitas dari substansi *Qalb*, maka adanya *‘aql* mengharuskan adanya *qalb*, sedangkan ketiadaan *‘aql* tidak harus meniadakan keberadaan *qalb*. Meskipun demikian, *qalb* sebagai substansi ber-*‘aql* yang kemudian menjadi penentu segala perbuatan yang akan dilakukan seseorang, akan terpengaruh dengan perbuatan yang lakukan tersebut. *Qalb* yang baik akan melahirkan perbuatan-perbuatan yang luhur sedangkan *qalb* yang buruk akan melahirkan perbuatan-perbuatan tercela.¹⁴⁷ Dan sebaliknya, perbuatan-perbuatan mulia akan membuat *qalb* menjadi bersih, sedangkan perbuatan-perbuatan tercela akan membuat *qalb* menjadi kotor.¹⁴⁸ Bersih dan kotorinya *qalb* itu kemudian akan berpengaruh terhadap potensi ber-*‘aql* bagi *qalb*.

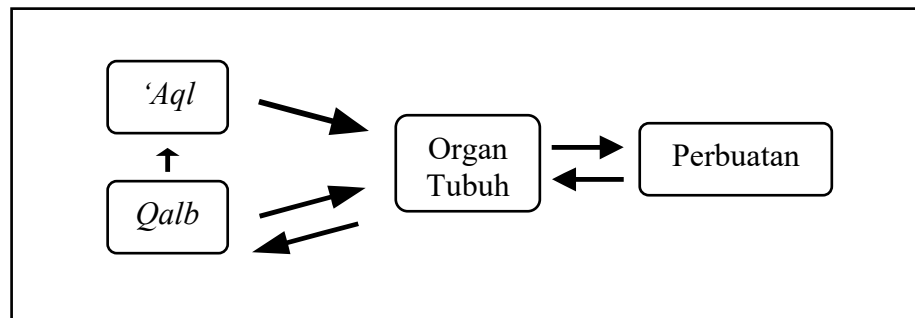
Gambar 3.1

¹⁴⁷ Lihat: hadits dari Nu‘mān bin Basyīr (Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhāriy, *op. cit.*, Juz I, hlm. 28; Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusain al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *op. cit.*, juz IV, hlm.23), dan lain-lain)

¹⁴⁸ Lihat: QS. *al-Muthaffifin*: 14. Lihat: hadits dari Abū Hurairah (Muḥammad bin ‘Isā Abū ‘Isā al-Tirmidziy, *op. cit.*, juz V, hlm. 404, juz V, hlm. 434; Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwiniy Ibn Mājah, *op. cit.*, juz II, hlm. 1418; dan lain-lain), dan hadits dari Hudzifah (Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusain al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *op. cit.*, juz I, hlm. 150-151; Abū ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *op. cit.*, juz V, hlm. 386, 405; dan lain-lain).

¹⁴⁸ Lihat: QS. *al-Nisā*: 155; QS. *al-Jātsiyah*: 23; QS. *Yūnus*: 74; QS. *al-Baqarah*: 7;

Relasi 'Aql dan Qalb



Kesimpulan di atas sekilas tampak sama dengan kesimpulan dari al-Rāziy dalam *Tafsīr Mafātih al-Ghaib*-nya,¹⁴⁹ akan tetapi sebenarnya terdapat perbedaan-perbedaan yang bersifat mendasar di sana. 'Aql sebagai potensi qalb dalam pandangan al-Rāziy bersifat rasional kritis seperti konsep 'aql dalam kajian filsafat Islam, padahal kata 'aql mempunyai makna relasional yang bermacam-macam ketika terkait dengan kajian yang berbeda-beda. Konsep 'aql dalam kajian filsafat Islam pada hakekatnya mempunyai makna kata *nous* dalam bahasa Yunani, yang sepenuhnya asing bagi pemahaman masyarakat Arab masa itu.¹⁵⁰ Sedangkan mengenai konsep qalb, al-Rāziy menafsirkannya dengan pandangan rasional –sungguhpun dia mendasarkan pada ayat-ayat al-Quran dan hadits Nabi-, yang kemudian disimpulkan bahwa qalb di situ adalah *haqīqiy* yang sesuai dengan realitas nyata. Pendapat seperti itu sangat riskan, dan akan merendahkan kedudukan al-Quran bila suatu saat ternyata teori tersebut terbukti salah, seperti halnya kasus yang menyimpannya ketika menafsirkan tujuh langit dengan matahari, bulan dan lima planet (merkurius, venus, mars, jupiter dan saturnus).¹⁵¹ Hal ini berbeda dengan penulis, yang memahami qalb, sungguhpun dalam pengertian *haqīqiy*, tetapi itu adalah *haqīqiy* dalam artian *lughāwiy*, sehingga tidak harus sesuai dengan kenyataan yang ada.

¹⁴⁹ Imām Muḥammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn, *op. cit.*, juz XXIV, hlm. 167 -169

¹⁵⁰ Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, hlm. 59-70

¹⁵¹ Imām Muḥammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn, *op. cit.*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, juz I, hlm. 434.

Sebagai kebenaran *lughāwiy*, maka yang perlu ditekankan di sini, bukanlah apakah jantung (*qalb*) benar-benar mempunyai fungsi ber-‘*aql*’ ataukah tidak. Tetapi bagaimana ayat ini turun sesuai dengan pola berpikir masyarakat saat itu, sehingga menimbulkan dampak psikologis yang cukup hebat. Yakni, ketika orang-orang kafir dan munafiq menganggap dirinya sebagai golongan cerdas pandai dan mengklaim pengikut Muhammad Saw. sebagai orang-orang bodoh (*sufahā*)¹⁵², maka al-Quran menyatakan kebalikannya. Keilmuan mereka yang diyakini kebenarannya dianggap al-Quran tak lebih dari prasangka (*zhan*) semata.¹⁵³ Dan lebih dari itu mereka dikatakan tidak bisa memanfaatkan potensi organ yang diyakini sebagai pusat kecerdasan, untuk berakal (*ta’*aq*qul*) dan memahami (*tafaqquh*).¹⁵⁴ Oleh karena itulah, maka derajat mereka dinilai lebih rendah dari derajat binatang.¹⁵⁵ Hal ini secara langsung telah menusuk tajam keangkuhan dan kesombongan mereka. Berangkat dari itu, dapat dipahami mengapa al-Quran menggunakan istilah *qalb* sebagai organ kecerdasan, yakni supaya tujuan yang diinginkan bisa tercapai. Seandainya yang digunakan adalah istilah *dimāgh* (otak), kiranya Muhammad Saw. hanya akan menjadi bahan tertawaan atau mengalami nasib dikucilkan seperti Galileo, karena tidak bisa menyesuaikan diri dengan pola berpikir masyarakat yang dihadapinya.

Sebelum berpindah pada bagian selanjutnya, perlu diketahui, dalam pembahasan panjang lebar mengenai realasi ‘*aql*’ dan *qalb* di atas, penulis banyak memaparkan riwayat hadits Nabi ketika membahas *qalb*, berbeda ketika membahas masalah ‘*aql*’, tidak ada satu pun riwayat hadits yang ditampilkan.¹⁵⁶ Hal ini dikarenakan adanya beberapa pendapat yang meragukan kesahihan hadits tentang ‘*aql*’ dalam kitab-kitab hadits. Oleh

¹⁵² QS. *al-Baqarah*: 13

¹⁵³ QS. *al-Jāsiyah*: 24

¹⁵⁴ QS. *al-Ḥajj*: 46 dan *al-A’rāf*: 179

¹⁵⁵ QS. *al-A’rāf*: 179. Lihat juga: QS. *al-Anfāl*: 22

¹⁵⁶ Dalam pembahasan ini, ada satu riwayat yang berkaitan dengan ‘*aql*’ yang penulis cantumkan, yakni riwayat yang disandarkan pada ‘Aliy bin Abī Thālib. Tetapi riwayat ini dipakai penulis hanya sebagai penguat hadits Nabi tentang permasalahan *qalb*.

karena itu, untuk menjaga validitas hasil penelitian ini, maka penulis tidak menyertakan hadits-hadits ‘*aql*’ tersebut.

Di antara tokoh yang meragukan hadits-hadits ‘*aql*’, adalah Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah dan muridnya Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Dalam karyanya, *al-Furqān bain Auliya’ al-Rahmān wa Auliya’ al-Syaithān*, Ibn Taimiyyah berkata, “Sesungguhnya hadits yang mereka sebutkan tentang ‘*aql*’ adalah bohong dan palsu menurut ulama yang ahli dalam hadits, seperti Abu al-Hātim al-Bastiy, al-Dāruquthniy, Ibn al-Jauziy, dan lain sebagainya”¹⁵⁷. Lebih lanjut dalam kitab lain beliau mengungkapkan, “seseorang yang mengkaji beberapa kitab yang memuat persoalan ‘*aql*’ dari para perawi hadits, akan tampak baginya adanya perubahan serta lemahnya yang asal. Sebagian dari kitab-kitab tersebut, yang paling masyhur adalah *Kitāb al-‘Aql* karya Dāwūd al-Muhbir. Kitab tersebut termasuk kitab pemula yang disusun pada awal abad ke-3 H. Lalu karya al-Muhbir itu diriwayatkan oleh al-Hārits bin Abī Usāmah dan yang lain. Demikian juga kitab-kitab hadits lainnya”¹⁵⁸.

2. Mungkinkah Jantung (*Qalb*) Berpikir? (Sebuah Tinjauan Holistik)

Pada bagian yang lalu kita telah membahas relasi ‘*aql*’ dan *qalb* dalam tinjauan tafsir melalui pendekatan sosio-historis dan linguistik. Maka di bagian ini kita akan berbicara tentang ‘*aql*’ dan *qalb* dalam sebuah tinjauan holistik, terkait dengan berbagai disiplin keilmuan yang integral, baik ilmu-ilmu umum maupun agama. Pembahasan ini di luar pembicaraan tafsir. Hanya bersifat peluasan wawasan, di mana kebanyakan orang akan bertanya-tanya, apakah yang dinyatakan *zhāhir* al-Quran surat *al-Hajj* ayat 46 sesuai dengan kebenaran ilmiah? Oleh karena itu, pembahasan di sini hanya akan menyingkap kemungkinan-kemungkinan tanpa adanya klaim kebenaran.

¹⁵⁷ Ibn Taimiyyah, *al-Furqān bain Auliya’ al-Rahmān wa Auliya’ al-Syaithān*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm. 53

¹⁵⁸ Ibn Taimiyyah, *Bughyah al-Murtad*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm.

Pendekatan integral holistik ini penulis sandarkan pada pemikiran Mulyadhi Kartanegara dalam karyanya, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Sebenarnya, ide integrasi ilmu bukanlah hal yang baru dalam pemikiran Islam. Mulyadhi menulis buku kecilnya tersebut adalah sebagai tuntutan ketika beberapa IAIN –yang membatasi diri hanya pada kajian agama- beramai-ramai berubah bentuk menjadi universitas. Perubahan ini tentu saja membawa konsekuensi pada diperkenalkannya bidang-bidang ilmu sekuler, seperti kimia, fisika, psikologi, teknik, kedokteran, dan lain sebagainya, yang dari sudut metodologis mempunyai perbedaan-perbedaan yang cukup signifikan. Berhubung iklim pendidikan masih sangat dipengaruhi oleh dualisme yang kental antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum/sekuler, maka perlu diciptakan sebuah panduan yang integral dan handal. Sehingga, dengan begitu diharapkan tujuan reintegrasi ilmu ini bisa dicapai, yakni mengangkat umat Islam dari kubangan kemundurannya di bidang ilmu-ilmu umum. Mengingat, seperti yang diungkapkan Haidar Bagir, bahwa integrasi ilmu yang dimotori oleh filsafat Islam di masa lalu pernah terbukti menjadi dorongan terbesar bagi pengembangan ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang.¹⁵⁹

Sebagaimana telah kita ketahui, bahwa ayat-ayat Allah tidak terbatas ayat-ayat *qauliyah* semata, melainkan ada juga ayat-ayat *kauniyah* yang berupa hamparan alam semesta,¹⁶⁰ maka dalam penelitian ini penulis juga akan mengungkapkan pandangan disiplin keilmuan lain terkait dengan relasi ‘*aql* dan *qalb*. Tetapi tentu saja, karena alam semesta sebagai ayat Allah yang mempunyai karakter berbeda, maka metode untuk menyelidiki makna-maknanya pastinya juga berbeda. Dalam hal ini, metode yang bisa kita pakai di antaranya adalah observasi atau eksperimen (*tajrībiy*), yakni melakukan pengamatan indrawi terhadap objek-objek fisik, serta percobaan-percobaan ilmiah, baik di lapangan terbuka maupun di laboratorium-laboratorium yang tertutup. Dalam metode *tajrībiy* ini

¹⁵⁹ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm. 13-16

¹⁶⁰ Toshihiko Izutsu, *op. cit.*, hlm. 145-152

diperlukan bantuan indra sebagai pengamat dan penerima rangsangan, juga akal rasional sebagai pengolah data-data yang telah diterima dari indra untuk kemudian ditarik sebuah kesimpulan.

Selama ini, yang kita pahami dari pengalaman pendidikan SD sampai SMA bahkan Perguruan Tinggi, akal manusia berada di otak. Dalam buku-buku teks ilmu syaraf, kita ketahui manusia akan kehilangan akal bila terjadi kerusakan pada otaknya. Jika pusat tata surya ada pada matahari, seperti teori Copernicus, maka pusat manusia adalah otaknya, tempat akal berada. Benda bernama otak itu disebut sebagai sebuah alam semesta mini, “*the big pound universe*”, kata seorang ahli otak.¹⁶¹

Otak diyakini sebagai pengatur pengkoordinir sebagian besar gerakan, perilaku dan fungsi tubuh homeostasis seperti detak jantung, tekanan darah, keseimbangan cairan tubuh dan suhu tubuh. Otak juga bertanggung jawab atas fungsi seperti pengenalan, emosi, ingatan, pembelajaran motorik dan segala bentuk pembelajaran lainnya.

Otak terbentuk dari dua jenis sel: glia dan neuron. Glia berfungsi untuk menunjang dan melindungi neuron, sedangkan neuron membawa informasi dalam bentuk pulsa listrik yang di kenal sebagai potensial aksi. Mereka berkomunikasi dengan neuron lain di seluruh tubuh dengan mengirimkan berbagai macam bahan kimia yang disebut *neurotransmitter*. *Neurotransmitter* ini dikirimkan pada celah yang dikenal sebagai *sinapsis*. Avertebrata seperti serangga mungkin mempunyai jutaan neuron pada otaknya, vertebrata besar bisa mempunyai hingga seratus miliar neuron.¹⁶²

Neokorteks (*proencephalon* atau *forebrain*) yang terbungkus di sekitar bagian atas dan sisi-sisi limbik, yang mengisi 80% dari seluruh materi otak, adalah tempat kecerdasan yang mengatur pesan-pesan yang diterima melalui penglihatan, pendengaran dan sensasi tubuh, yang

¹⁶¹ Taufiq pasiak, *Revolusi IQ/SQ/EQ antara Neurosains dan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 38

¹⁶² <http://ms.wikipedia.org/wiki/Otak>

menimbulkan proses penalaran, berpikir intelektual, pembuatan keputusan, perilaku waras, bahasa, kendali motorik sadar, dan ideasi (penciptaan gagasan) non-verbal. Dalam neokorteks, semua kecerdasan tinggi berada, seperti kecerdasan linguistik, matematika, visual, kinestetik, musik, antar pribadi, dan juga intuisi.¹⁶³

Menurut Dr Siti Aminah Soepalarto, Proses belajar dan pemahaman terjadi dari rangsangan yang masuk melalui indera. Rangsangan tersebut akan dipersepsikan (diartikan), kemudian secara selektif informasi tersebut disimpan.¹⁶⁴ Ditingkat pre-kategorikal, informasi tertentu akan bertahan dalam waktu yang singkat (ingatan jangka pendek). Untuk informasi yang dilihat (*visual*) bertahan 200 ms, dan untuk informasi yang didengar (*auditory*) bertahan 2000 ms. Ini merupakan bagian dari *working memory*. Setelah di tingkat kategorikal, informasi secara kompetitif dipahami, kemudian menuju bagian otak tertentu sesuai jenis informasi yang masuk.¹⁶⁵

Informasi kemudian disimpan dalam ingatan jangka panjang; dan dapat direproduksi serta dapat dipanggil kembali (*retrieval*) atau di-*recall* (diingat atau dikenali). Di ingatan jangka pendek (*short term memory*) akan menampung unit secara terbatas, informasi di-*coding* secara semantik (berdasarkan arti), berurutan dan *untextuality*. Langkah-langkah proses informasi yang terjadi di *working memori* berupa pengenalan, kebermaknaan dan direkam dalam waktu yang singkat.¹⁶⁶ Otak menyimpan informasi dengan menggunakan asosiasi. Apabila ada penguatan informasi lama dan penambahan informasi baru, maka sel-sel otak segera berkembang membentuk hubungan-hubungan baru. Semakin banyak jalinan saraf terbentuk, semakin lama dan kuat informasi itu disimpan.

¹⁶³ Bobbi Deporter dan Mike Hernacki, *Quantum learning, Membiasakan Belajar Nyaman dan Menyenangkan*, terj. Alwiyah Abdurrahman, (Bandung: Kaifa, 2003), hlm. 28-30

¹⁶⁴ http://ykai.net/index.php?option=com_content&task=view&id=195&Itemid=68

¹⁶⁵ *ibid.*

¹⁶⁶ *ibid.*

Hubungan antar sel saraf terjadi di *sinapsis*, yang mengubah energi listrik menjadi energi kimia dengan mengeluarkan *neurotransmitter*. Energi kimia ini kemudian diubah menjadi energi listrik kembali pada sel saraf berikutnya. Rangsangan yang terus menerus akan mempercepat jalannya energi listrik di saraf dan energi kimia di *sinapsis*, sehingga akan membuat otak semakin segar.¹⁶⁷

Paparan mengenai sistem berpikir otak di atas adalah mainstream yang berkembang dari pendapat kebanyakan pakar neurologi selama ini. Sungguhpun pendapat itu muncul setelah melewati berbagai eksperimen dan percobaan di laboratorium, tetapi pada hakekatnya itu hanyalah sebuah teori yang masih perlu untuk dikoreksi lagi. Brain Era (1990-2000) yang ditetapkan pemerintah Amerika memang telah menghasilkan banyak informasi baru tentang otak, tetapi itu tidak tuntas menggambarkan otak manusia. Sisi-sisi gelap otak, terutama ketika ia bekerja belum dapat diungkapkan secara gamblang.¹⁶⁸ Temuan yang dianugerah Nobel kedokteran bagi Erick Kandel, Arvid Carlsson dan Paul Greengard masih belum bisa menuntaskan misteri proses berpikir manusia dan segala kemampuannya. Oleh karena itulah akan kita temui banyak bermunculan pendapat-pendapat yang kadang berbeda, terkait dengan proses berpikir manusia.

Menurut Leonardo Vintini, setelah melakukan penelitian selama beberapa dekade, ilmuwan masih belum dapat menjelaskan mengapa tidak dapat menemukan bagian otak yang bertugas untuk menyimpan ingatan. Banyak orang berasumsi bahwa ingatan kita pasti berada di dalam kepala. Tetapi tidak peduli berapa banyak usaha untuk mencarinya, peneliti kesehatan tidak dapat menemukan bagian otak mana yang sebenarnya menyimpan ingatan kita¹⁶⁹. Sehingga ada kemungkinan ingatan kita sebenarnya berada di luar otak, atau bahkan di luar struktur fisik kita.

¹⁶⁷ http://www.dinkes-diy.org/?x=berita&id_berita=28022006122813

¹⁶⁸ Taufiq Pasiak, *Op.Cut.*, hlm. 87

¹⁶⁹ <http://www.epochtimes.co.id/iptek.php?id=49>

Menurut William F. Ganong, belajar ternyata bukan hanya fungsi otak semata, tetapi yang lebih hebat dari itu ialah belajar dengan koneksi saraf.¹⁷⁰ Sistem pensyarafan memiliki fungsi-fungsi yang lebih tinggi, yaitu belajar, ingatan, pertimbangan, bahasa, dan fungsi-fungsi jiwa lainnya. Berbagai perangkat yang tersedia dalam otak sebagaimana telah dijelaskan di atas, sesungguhnya dapat membuat otak bekerja sebagai pengendali dan pengorganisasi saraf yang tersebar di seluruh organ tubuh.¹⁷¹ Danah Zohar dan Ian Marshal mengatakan: "Ditinjau dari ilmu saraf, semua sifat kecerdasan bekerja melalui, dan dikendalikan oleh otak beserta jaringan yang tersebar di seluruh tubuh".¹⁷²

Ada pembuktian ilmiah yang cukup mengejutkan. "Belajar kadang-kadang diduga hanya merupakan fungsi hemisfer serebri (otak)", tulis William F Ganong. "Akan tetapi, anehnya belajar juga terjadi pada banyak spesies binatang yang tidak memiliki korteks serebri. Belajar terjadi pada invertebrata seperti *octopus* (gurita), bahkan pada organisme bersel tunggal. Selain itu, fenomena mirip-mirip belajar juga, anehnya, terjadi pada tingkat subkorteks dan spinal pada mamalia."¹⁷³ Dengan demikian, belajar bukan semata-mata dominasi otak, tetapi yang lebih hebat dari itu justru belajar dengan koneksi saraf di mana otak berfungsi sebagai pusat koordinasinya. Saraf yang tersemai disekujur tubuh menyambungkan sekitar 100 triliun sel. Pada setiap sel ada kecerdasan. Berangkat dari anggapan itu, Yaniyullah Delta Auliya memandang jantung yang

¹⁷⁰ Keberadaan kecerdasan yang tersebar pada sistem syaraf yang berada di seluruh tubuh ini, kemudian ada yang menghubungkan dengan cerita kesaksian tiap-tiap anggota tubuh di akhirat, tentang segala sesuatu yang telah diperbuatnya di dunia. Tiap-tiap anggota tubuh dianggap mampu melakukan kesaksian tersebut, karena ia mempunyai memori yang merekam segala yang telah dilakukannya.

¹⁷¹ Wiliam F. Ganong, *Fisiologi Kedokteran*, terj. Adji Dharma (Jakarta: EGC, 1991), hlm. 225

¹⁷² Danah Zohar dan Ian Marshal, *S Q, Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam berpikir Integralistik dan Holistik untuk memahami Kehidupan*, terj. Rahmani Astuti, dkk., (Bandung: Mizan 2002), hlm. 35

¹⁷³ Wiliam F. Ganong, *op. cit.*, hlm. 226

berfungsi sebagai pensirkulasi bahan bakar atau energi listrik pada sel-sel tersebut, adalah pusat kecerdasan sebenarnya manusia.¹⁷⁴

Selain itu, Dr. Rupert Sheldrake, seorang ahli biologi dan peneliti, berusaha melakukan pencarian pikiran dengan arah berlawanan dari mainstream yang berkembang. Ketika kebanyakan ilmuwan mencari di dalam kepala, dia mencari keluar. Berdasarkan pendapat Sheldrake, ingatan manusia tidak berada di dalam dua bagian otak kita, tetapi tersimpan dalam semacam medan yang mengelilingi otak. Otak di situ hanya berfungsi sebagai *decoder* atau penstabil informasi yang dihasilkan dari interaksi setiap orang dengan lingkungannya.¹⁷⁵

Sheldrake menggambarkan sebuah analogi untuk menggambarkan bagaimana pikiran dan otak berinteraksi. Ia mengatakan:

"Jika saya merusak televisi Anda sehingga tidak dapat menerima sinyal dari stasiun tertentu, atau jika saya membuat TV Anda cacat dengan merusak bagian tertentu untuk menghasilkan suara sehingga Anda masih dapat melihat gambarnya tetapi tidak ada suaranya, hal ini tidak membuktikan bahwa suara atau gambar disimpan di dalam televisi. Hal ini menunjukkan bahwa saya telah mempengaruhi sistem tuning sehingga Anda tidak dapat menangkap sinyal yang tepat lagi. Mirip dengan kasus kehilangan ingatan akibat kerusakan bagian otak juga tidak membuktikan bahwa ingatan tersimpan di dalam otak. Kenyataannya, kebanyakan kasus hilang ingatan adalah bersifat sementara, contohnya amnesia akibat gegar otak, biasanya bersifat sementara. Pulihnya kembali ingatan sangat sulit dijelaskan dengan teori konvensional. Jika ingatan telah hilang akibat rusaknya selaput ingatan di otak, maka ingatan tidak mungkin kembali lagi; tetapi seringkali ingatan tersebut kembali."¹⁷⁶

Sheldrake lebih lanjut menyangkal konsep bahwa ingatan disimpan di dalam otak, dengan mencontohkan penelitian penting yang dia percayai telah salah diinterpretasikan. Penelitian ini melibatkan pasien yang dapat mengingat kembali kejadian dari masa lalu ketika bagian otak mereka

¹⁷⁴ M. Yaniyullah Delta Auliya, *Melejitkan Kecerdasan Otak dan Hati, Menurut Petunjuk al-Quran dan Neurologi*, (Jakarta: Srigunting, 2005), hlm. xiii

¹⁷⁵ <http://www.epochtimes.co.id/ipitek.php?id=49>

¹⁷⁶ *ibid.*

dirangsang dengan listrik. Banyak ilmuwan menyimpulkan bahwa area otak yang dirangsang harus dihubungkan secara logika dengan ingatan tersebut, tetapi Sheldrake mempunyai sudut pandang berbeda, menyampaikan dengan menggunakan analogi televisinya kembali, "...jika saya menstimulasi sirkuit tuning televisi dan tiba-tiba program berpindah ke chanel lain, hal ini tidak membuktikan bahwa informasi disimpan di dalam sirkuit tuning," tulisnya.¹⁷⁷

Tetapi jika ingatan tidak disimpan di dalam otak, dimanakah dia tersimpan? Mengikuti ide dari ahli biologi sebelumnya, Sheldrake percaya bahwa semua organisme mempunyai bentuk resonansi sendiri, sebuah medan yang eksis baik di dalam dan sekitar organisme itu, yang memberinya informasi dan bentuk. Sebuah alternatif bagi pengertian biologi umum, bahwa pendekatan *morphogenetic* melihat bahwa makhluk hidup berinteraksi secara erat dengan medan yang berhubungan dengan mereka, menghubungkan mereka dengan akumulasi ingatan pengalaman masa lalu dari spesies tersebut. Tetapi medan ini menjadi lebih spesifik, membentuk medan di dalam medan, dengan setiap pikiran -bahkan setiap organ tubuh- mempunyai resonansi dan sejarah uniknya sendiri, menstabilkan kehidupan tersebut dengan gambaran dari pengalaman masa lampau. *"The key concept of morphic resonance is that similar things influence similar things across both space and time,"* tulis Sheldrake.¹⁷⁸

Tetapi, masih banyak ahli neurologi bersikeras menyelidiki lebih jauh ke dalam otak untuk menemukan tempat tinggal ingatan. Salah satu peneliti yang terkenal adalah Karl Lashley, yang mendemonstrasikan bahwa meskipun otak seekor tikus telah dipotong lebih dari 50 persen, tikus tersebut masih mampu untuk mengingat trik-trik yang telah dilatih sebelumnya. Anehnya, sepertinya baik bagian otak kiri atau otak kanan yang dipotong juga tidak ada bedanya, tikus itu masih mampu

¹⁷⁷ *ibid.*

¹⁷⁸ <http://en.epochtimes.com/n2/content/view/3486/> Lihat juga: [http://www.sheldrake.org/Articles &Papers/papers/morphic/morphic_intro.html](http://www.sheldrake.org/Articles%20&Papers/papers/morphic/morphic_intro.html)

melaksanakan trik yang telah dipelajari sebelumnya.¹⁷⁹ Peneliti lainnya juga melaporkan hasil serupa pada binatang lainnya.

Teori holografis, lahir dari eksperimen yang dilakukan dari peneliti seperti Lashley, menganggap bahwa ingatan tidak tinggal di daerah spesifik dari otak besar tapi berada di otak secara keseluruhan. Dengan kata lain, seperti sebuah gambar hologram, sebuah ingatan disimpan sebagai sebuah pola gelombang pada seluruh bagian otak.

Tetapi, ahli neurologi telah menemukan bahwa otak bukanlah sebuah entitas statis, tetapi sebuah kumpulan syaraf dinamis yang terus menerus berubah dan substansi sel berinteraksi serta berubah posisi secara konstan. Tidak seperti sebuah CD komputer dengan format teratur dan tidak berubah yang bisa menarik informasi sama yang disimpan beberapa tahun sebelumnya, maka sulit untuk menjaga agar sebuah ingatan dapat disimpan dan dipanggil kembali dalam otak yang terus berubah.

Sheldrake menulis dalam artikelnya:

"... ketika Anda membaca halaman ini, sebuah sinar redup memancar dari buku menuju mata Anda, membentuk sebuah gambar terbalik di retina. Gambar ini dideteksi oleh sel yang peka cahaya, menyebabkan rangsangan syaraf melewati syaraf optik, terbentuk menjadi sebuah pola aktivitas elektro-kimiawi kompleks di dalam otak. Semua ini telah diselidiki secara detail oleh ahli neurologi. Tetapi kemudian muncul misteri. Anda sepertinya menyadari gambar dari halaman ini. Anda mengalaminya di luar Anda, di depan muka Anda. Tetapi dari sudut pandang ilmu pengetahuan konvensional, pengalaman ini adalah ilusi. Dalam kenyataannya, gambar tersebut seharusnya berada di dalam diri Anda, bersama-sama dengan aktivitas mental Anda."¹⁸⁰

Ketika pencarian ingatan menantang pengertian tradisional ahli biologi, peneliti seperti Sheldrake percaya bahwa tempat sesungguhnya dari ingatan akan ditemukan di dimensi lain yang tidak dapat diobservasi. Gagasan ini sesuai dengan konsep utama pikiran dari Jung bernama *collective unconscious* atau pemikiran dari aliran Tao yang memandang

¹⁷⁹ <http://www.huttaqi.com/artikel.php>

¹⁸⁰ <http://www.epochtimes.co.id/ipitek.php?id=49>

pikiran manusia dan jiwa berasal dari berbagai sumber di dalam dan di luar tubuh, termasuk pengaruh energi dari berbagai macam organ (kecuali otak). Dari sudut pandang ini, otak tidak berfungsi sebagai fasilitas penyimpanan atau pikiran itu sendiri, tetapi syarat fisik yang diperlukan untuk menghubungkan individu dengan medannya.

Pendapat sheldrake bahwa tempat ingatan berada di dimensi lain yang tidak bisa diobservasi ini, sesuai dengan pemikiran para filosof muslim, seperti al-‘Āmiriy, Ibn Miskawaih dan Ibn Sinā, yang memandang akal adalah immateriil. al-‘Āmiriy dalam Kitab *al-Amad ‘alā al-Abad*, seperti dikutip Mulyadhi Kartanegara, mengatakan, “karena akal manusia mampu memikirkan objek-objek yang immateriil, dan karena yang immateriil tidak bisa dipahami oleh yang immateriil juga, maka akal manusia haruslah bersifat immateriil.”¹⁸¹

Sebenarnya, jiwa atau akal¹⁸² telah lama dipandang sebagai sebuah substansi immateriil, baik di Barat maupun di Timur. Tetapi, dalam perkembangan sains di Barat, pandangan tersebut sudah lama ditinggalkan. Kini, dalam tradisi psikologi Barat, jiwa yang diidentifikasi sebagai pikiran (*mind*) sering direduksi menjadi kesadaran, dan bahkan kesadaran ini pun sering dianggap sebagai sesuatu yang terlalu abstrak, sehingga aliran psikologi tertentu menolak untuk membicarakan kesadaran dalam kajian mereka. Akhirnya, jiwa manusia atau akal dipandang sebagai fungsi neurologis otak. Bahkan, seperti dinyatakan Mulyadi Kartanegara, pandangan bahwa jiwa merupakan fungsi otak itu pun dipandang masih terlalu dualistik sehingga yang tersisa sekarang hanyalah otak. Jiwa atau akal telah identik dengan otak sebagai organ tubuh.¹⁸³

Keimmateriilan jiwa atau akal manusia, menurut Ibn Miskawaih, terbukti bahwa akal bisa menerima beraneka macam bentuk tanpa

¹⁸¹ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm. 183

¹⁸² Akal dan jiwa baik dalam bidang filsafat Islam maupun psikologi mempunyai ikatan yang tidak bisa dilepaskan seperti dua sisi koin yang satu.

¹⁸³ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm 181

merubah bentuknya sendiri. Ini berbeda dengan jasad yang mempunyai bentuk materi, misalnya segitiga, ia tidak akan bisa mengambil bentuk lain –seperti segi empat- sebelum ia mencampakkan secara keseluruhan bentuk yang pertama. “Maka, ini menunjukkan jiwa atau akal manusia bukanlah bentuk tubuh (*jism*) dan bukan pula bagian dari tubuh,” tulis Ibn Miskawaih.¹⁸⁴

Hal serupa juga dinyatakan oleh Ibn Sinā. Setelah memaparkan analogi *the floating man*, -orang yang tidak mempunyai pengalaman apa pun, mengambang diangkasa tanpa merasakan keberadaan anggota tubuhnya namun masih bisa mengetahui keberadaan dirinya-, Ia mengatakan, “karena akal mampu bertindak tanpa alat jasmani, maka haruslah bersifat immateriil.”¹⁸⁵ Meskipun demikian, ketika harus memilih tempat di mana akal manusia seharusnya disandarkan, Ibn Sinā menyatakan, pendapat *qalb* (jantung) sebagai tempat ‘*aql* adalah lebih unggul. Dia berkata, “*Qalb* memiliki daya *idrāk*, sedangkan otak (*dimāgh*) adalah medianya.”¹⁸⁶

Pendapat adanya akal di luar struktur otak juga banyak kita temui dalam beberapa literatur sufi. Al-Ghāzali menyatakan bahwa kemampuan untuk dapat menangkap segala pengertian dan pengetahuan berada di *qalb* (jantung).¹⁸⁷ *Qalb* terhadap hakekat segala pengetahuan diibaratkan sebagaimana cermin yang dihubungkan dengan segala bentuk-bentuk yang berwarna. Setiap pengetahuan mempunyai satu hakekat atau kenyataan, dan kenyataan itu mempunyai gambar yang tercetak jelas dalam cermin *qalb*. Cermin *qalb* mempunyai hubungan dengan cermin *al-lauh al-mahfūzh*, papan yang terpelihara yang diukir dengan segala apa yang telah ditentukan Allah sampai hari kiamat. Tampaknya hakekat segala ilmu dari cermin *al-Lauh al-mahfūzh* dalam cermin *qalb*, serupa dengan tercetaknya

¹⁸⁴ Ibn Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II, hlm.2

¹⁸⁵ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm. 184

¹⁸⁶ Muḥammad Ḥusain al-Thabathaba‘iy, *op. cit.*, jilid II, hlm. 229

¹⁸⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihya’ Ulūm al-dīn*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmiy, t.th.), Jilid III, hlm. 3

sebuah gambar dari satu cermin dalam cermin lain yang mengimbangnya. Tirai antara dua cermin itu sekali-kali hilang oleh tangan dan pada saat yang lain ia hilang karena tiupan angin yang menggerakkannya. Demikian pula kadang-kadang berhembuslah angin halus dan tersingkaplah tirai-tirai itu dari matahari, sehingga jelas oleh *qalb* sebagian dari apa-apa yang tersurat pada *al-lauh al-mahfūzh*.¹⁸⁸

Selaras dengan al-Ghazāliy, bagi Jalaluddin Rumi, *qalb* (jantung) manusia mempunyai potensi berpikir yang sangat mengagumkan. Dia mengatakan, dengan *qalb* manusia dapat berpikir lebih cepat 700 kali lipat dibanding berpikir menggunakan otak semata. Rumi mengibaratkan orang yang berpikir dengan *qalb*-nya seperti orang yang berlari cepat, sedangkan orang yang berpikir dengan otak seperti orang cacat yang terseok-seok. Seakan melecehkan kaum filosof yang cenderung menggunakan otak semata, dalam salah satu bait syairnya Rumi mengatakan: “Kaki kaum rasionalis terbuat dari kayu, dan kayu adalah sangat rapuh”.¹⁸⁹

Namun seperti halnya dalam filsafat Islam, *qalb* sebagai pusat akal dalam pengertian al-Ghazāly bukanlah *qalb* dalam artian jantung (*qalb*) jasmani tetapi *qalb* dalam pengertian rohani. Sungguhpun demikian, bagi al-Ghazaliy antara *qalb* rohani dan *qalb* jasmani mempunyai pertalian yang sangat erat. Pertalian itu seperti hubungan antara sifat dengan *jisim* yang disifati, atau hubungan benda yang digunakan sebagai perkakas dengan perkakasnya.¹⁹⁰ *Qalb* rohani mempunyai hubungan dengan seluruh anggota tubuh, akan tetapi perhubungan itu terjadi dengan perantara *qalb* fisik.¹⁹¹ *Qalb* fisik seolah-olah menjadi tempat, kerajaan, dan kendaraan bagi *qalb* rohani. Otak bagi *qalb*, menurut al-Ghāzaliy, adalah seperti

¹⁸⁸ *ibid.* hlm. 13

¹⁸⁹ Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) hlm. 90

¹⁹⁰ Abū Hāmid al-Ghazāli, *op. cit.*, hlm. 3

¹⁹¹ *ibid.*, hlm. 4

prajurit yang bertugas sebagai alat layaknya komputer, yang digunakan untuk menganalisis, menghafal, mengingat dan menghayal.¹⁹²

Pendapat tentang ingatan dan kesadaran diluar otak, juga dapat kita temui dalam tradisi Budha. Dalam budhisme kesadaran manusia muncul di *Hadayavatthu* (landasan batin/kesadaran).¹⁹³ *Hadayavatthu* adalah tempat produksi darah segar yang berada di sekitar jantung. Dari permukaan simpul penerima objek ke *hadayavatthu* di hubungkan oleh saraf-saraf halus yang tersebar seperti jala rapat, dan yang paling rapat serta padat adalah di sekitar otak. Artinya bila seseorang melihat, misalnya, maka perambatan getaran dari mata ke *hadayavatthu* sebagian merambat melalui jaringan otak yang sangat padat saraf (konduktor rambatan objek). Jika daerah otak teganggu, maka sebagian besar informasi menjadi terganggu, dan rambatan itu tidak lengkap dalam menyampaikan informasi ketika sampai di *hadayavatthu*. ini berefek persepsi menjadi tidak lengkap artinya persepsi yang muncul menjadi salah. Akibatnya, kesadaran yang muncul menjadi tidak seperti yang di harapkan.¹⁹⁴

Kecurigaan akal berada di jantung, sebenarnya sudah ada sejak zaman dahulu. Bangsa Yunani memberikan nama *kardia* untuk jantung, yang mengandung dua makna. Bagi Omero, *kardia* adalah pusat perasaan dan kesabaran. Sedang bagi Aristoteles, *kardia* adalah pusat intelektual, jiwa atau roh, dan pusat hidup manusia. Menurut Aristoteles, otak adalah dingin sehingga tidak mampu memberikan kehidupan, sedangkan jantung adalah pemberi hidup yang hangat.¹⁹⁵ Hal serupa terjadi pada bangsa Cina serta para penganut agama Hindu. Meskipun belum diketahui morfologi dan fungsinya, mereka menganggap jantung bukan sebagai organ tubuh

¹⁹² *ibid.*, hlm. 5

¹⁹³ <http://dhammacitta.org/forum/index.php?PHPSESSID=dbb6f71cb18fbba4b6506b2914f390f2&>

¹⁹⁴ *ibid.*

¹⁹⁵ Yanto Sandy Tjang, “Jantung: Dari Pandangan Mistik hingga Era Bedah Jantung,” artikel dalam Jurnal Kedokteran Medika, yang di posting dalam <http://rusdimathari.wordpress.com/2007/12/23/rahasia-denyut-di-dada-manusia/>.

biasa, tetapi diartikan sebagai pusat intelektual, keberanian, keteguhan hati, dan rasa cinta. Dan jauh sebelum itu, seperti yang ditemukan dalam tulisan berjudul *Heart Books* dari papirus Ebers pada 1.600 tahun sebelum masehi, bangsa Sumeria telah menyebut jantung sebagai pusat jiwa atau roh.¹⁹⁶ Demikian pula bangsa Mesir menyebut jantung sebagai organ sentral manusia. Organ ini diperlakukan sedemikian penting sehingga ketika semua organ dalam dikeluarkan selama proses mumifikasi, jantung dibiarkan tetap berada pada tempatnya.

Jantung memang memiliki banyak keajaiban. Ia bekerja siang malam tanpa henti, baik dalam keadaan kita sadar ataupun tidak. Dalam proses pembentukan bayi, jantung lah yang terlebih dahulu berdetak sebelum otak manusia terbentuk, dan dianggap sebagai pemrakarsa utama hidup matinya seseorang.¹⁹⁷ Menurut para pakar, kualitas elektromagnetik jantung 5.000 kali lebih kuat dibanding otak.¹⁹⁸ Lebih dari itu, jantung juga mempunyai sistem komunikasi dengan otak yang lebih dibanding dengan organ tubuh lainnya

Ada sebuah pembuktian ilmiah lain, yang dilakukan oleh Gohar Mushtaq¹⁹⁹, seorang doktor bidang bio-kimia dan bio-fisika kimia dari Amerika. Sebagai seorang muslim, sejak kecil dia merasa penasaran dengan paparan al-Quran bahwa akal berada di jantung (*qalb*), bukannya di otak sebagaimana diyakini masyarakat selama ini.²⁰⁰ Setelah melakukan penelitian terhadap jantung, ia menemukan hasil bahwa pada dasarnya sel-sel dalam jantung manusia sama dengan sel-sel dalam organ lain. Tetapi

¹⁹⁶ *ibid.* Lihat juga: M. Yaniyullah Delta Auliya, *op. cit.*, hlm. 25

¹⁹⁷ <http://syamsu84.wordpress.com/2008/05/10/jantung-yang-menemani-otak/>

¹⁹⁸ http://bambanguharno.multiply.com/journal/item/10/Hati_Jantung_dan_Pikiran_artikel_saya_di_majalah_Infovet_Oktober_08

¹⁹⁹ Gohar Mushtaq menerima gelar Ph.D di bidang kimia pada tahun 2001, dengan spesialisasi bidang bio-kimia dan bio-fisika kimia. Setelah keluar dari pendidikan kampus, dia melanjutkan belajar ilmu-ilmu Islam kalsik secara privat dari beberapa guru agama. Dia sering mengisi khutbah dan ceramah di beberapa masjid di area New York, New Jersey dan Connecticut. Buku-buku karangannya yang populer di antaranya *a Beard: In The Light of the Quran, Sunnah and Modern Science*. (Lihat: <http://islamicvoice.com/July2006/BookReview/?PHPSESSID>).

²⁰⁰ *ibid.*

ada keunikan di dalamnya, karena hanya sel-sel jantung lah yang bisa berdetak atau berdenyut secara berirama. Dia mengatakan:

*“Heart cells are similiar to other cells in the rest human body in terms of chemical composition. however, there is one thing that heart cells do differently from other body cells that makes them unique. they are the only cells in the body to pulsate or beat rhytmically”.*²⁰¹

Lebih lanjut, kemudian mushtaq mendapatkan bukti yang luar biasa, bahwa di dalam jantung (*qalb*) manusia terdapat sel-sel yang berfungsi seperti neuron yang bertindak secara independen terhadap otak. Bukan hanya independen, Sel-sel tersebut terkadang malah menghantar sinyal ke otak. Hal ini menunjukkan bahwa pada kasus-kasus tertentu ternyata jantung (*qalb*) mengawal akal manusia.

“Nevertheless, a branch of modern science is emerging that acknowledges what Qur'an has been stating for the last 1400 years -that human heart is an organ capable of emotion, understanding and communication. In fact, there is constant communication between the brain and heart and the heart exerts some influence over the brain”, tulisnya.²⁰²

Adanya fakta-fakta di atas, membuat kita tidak heran kalau para produser film dan penulis cerita komik kemudian mengadaptasikan cerita mereka dengan menokohkan sosok yang mempunyai kepribadian dan pikiran ganda setelah melakukan transplantsi jantung. Tetapi kemudian muncul pemikiran *nylekit*, kalau akal manusia berada dalam jantung, mungkinkah kita bisa meningkatkan kecerdasan seseorang dengan melakukan transplantasi jantung. Atau mungkin para tokoh yang suka menindas dan korupsi, juga para gembong penjahat dan teroris, perlu diganti jantungnya dengan jantung orang-orang alim supaya perilaku mereka berubah baik sehingga dunia menjadi tentram. Benarkah

²⁰¹ Gohar Mushtaq, *The Intelligent Heart, The Pure Heart : An Insight into the Heart Based on the Qur'an, Sunnah and Modern Science*, (London: Ta-Ha Publishers Ltd., 2006), hlm. 24

²⁰² *ibid.*, hlm. 83. Lihat juga: <http://makannasik.blogspot.com/2007/08/hati.html>

transplantsi jantung berpengaruh terhadap kecerdasan dan kepribadian seseorang?

Berkaitan dengan itu, di beberapa situs internet, diulas sebuah tanya jawab yang tertulis bersumber dari *al-I'jāz al-'Ilmiy fi al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Diungkapkan bahwa seorang profesor dari Universitas al-Mulk 'Abd al-'Azīz menunjukkan bukti di sebuah harian beberapa tahun lalu, yang memberitakan ternyata jantung bukan hanya tempat bagi darah semata, melainkan juga merupakan pusat akal dan berpikir manusia. Lebih lanjut diungkapkan juga, seorang dokter Arab Saudi mengatakan, masalah yang dihadapi para dokter yang melakukan penggantian jantung, bahwa jantung baru yang dipasang pada tubuh pasien tidak memiliki emosi dan perasaan. Orang yang dipasang Jantung tersebut jika didekati dengan tiba-tiba, dia tidak merespon sama sekali, seolah tidak ada sesuatu mengancamnya, jantungnya seolah dingin tidak bisa mengirimkan respon apapun ke seluruh organ tubuh.²⁰³

Penulis merasa penasaran dengan apa yang ditulis situs-situs tersebut, sehingga penulis mengirimkan pertanyaan ke Pusat Jantung Nasional Harapan Kita. Pertanyaan penulis dijawab oleh Dr. Isman Firdaus, Sp.JP. Dia mengatakan, secara medis hal tersebut tidak benar. Tidak ada hubungan langsung antara jantung donor yang sudah ditanam lalu mempengaruhi otak dan tubuh resipien. “Namun faktor psikologis mungkin memberikan sugesti yang bermacam-macam seputar jantung yang ia terima”, ungkapnya.²⁰⁴

Jawaban Dr. Isman Firdaus di atas ada benarnya juga. Saat ini lebih dari 66.000 pasien di dunia yang telah melakukan transplantasi

²⁰³ Tulisan tentang ini banyak ditemukan di internet, di antaranya: <http://www.alsofwah.or.id> dan <http://www.hidayatullah.com>. Ada juga situs berbahasa Arab yang membahas permasalahan ini, di antaranya adalah situs: الشاب الصالح .

²⁰⁴ Pertanyaan dan jawaban ini bisa dilihat di <http://www.pjnhk.go.id/content/view/2035/36/>.

jantung.²⁰⁵ Menurut *American Heart Association*, sekitar 2.200 transplantasi jantung dilakukan di negara itu pada tahun 2002, dan daftar tunggunya sangat panjang lantaran minimnya pendonor jantung.²⁰⁶ Melihat banyaknya jumlah pasien yang telah melakukan transplantasi jantung di atas, akan tampak aneh bagi kita kalau tidak pernah mendengar satupun laporan resmi seperti yang terjadi pada apa yang diungkapkan situs di atas. Oleh karena itulah dalam permasalahan transplantasi jantung ini penulis lebih condong terhadap pernyataan Dr. Isman Firdaus dari *National Cardiovascular Center Harapan Kita*.

Meskipun demikian hal itu bukannya kemudian menggagalkan teori ‘*aql* berada di *qalb*. Bukankah apa yang di ungkapkan oleh *zhāhir* ayat-ayat al-Quran, *qalb* (jantung) hanya berfungsi sebagai alat dari sosok manusia, bukan substansi yang berpikir itu sendiri. Sebagai alat maka tidak mustahil bila alat itu rusak dan diganti alat baru yang lebih baik, maka suatu pekerjaan –dalam hal ini *ta‘aqqul*/berpikir- tetap bisa berjalan dengan baik.

Kemudian timbul pertanyaan lain, apakah kalau ada orang yang melakukan transplantasi otak, ia akan tetap ber-‘*aql* dengan baik seperti halnya orang yang melakukan transplantasi jantung? Untuk pertanyaan seperti ini penulis megaku tidak bisa menjawab karena bukan bidang kompetensinya. Tetapi secara teori neurologi setiap otak manusia pasti mempunyai perbedaan bentuk dan pola, yang akan berpengaruh pada model berpikir dan kecerdasan seseorang.

Selama ini belum ada laporan transplantasi otak yang berhasil. Struktur otak yang rumit dan terkait dengan jutaan saraf, membuatnya seakan mustahil untuk dipindahkan ke tempat lain tanpa menyebabkan kerusakan. Kalaupun berhasil dipindahkan dengan sempurna, kemudian bagaimana menyambungkannya dengan saraf-saraf tubuh yang tak

²⁰⁵ http://www.kalbe.co.id/files/cdk/files/147_11PengalamanKlinisTransplantasiJantung.pdf/147_11PengalamanKlinisTransplantasiJantung.html

²⁰⁶ <http://jamrud.com/2008/11/jantung-berteknologi-satelit/>

terhitung banyaknya. Tetapi hal itu bukannya menafikan kemungkinan transplantasi otak di masa depan. Seperti halnya transplantasi jantung dianggap sebagai hal yang mustahil sejak jutaan tahun sejarah manusia, sampai kemudian Christian Barnard (1922-2001) di Rumah Sakit Groote Schuur di Cape Town, berhasil melakukannya pada Louis Washkansky (1913-1967) tanggal 3 Desember 1967, maka anggapan mustahil itu pun berubah.²⁰⁷

Kalau ada kemungkinan otak bisa ditransplantasi, maka hal itu juga tidak menafikan kemungkinan seseorang yang melakukan transplantasi otak tetap bisa ber-'*aql*' seperti semula, sungguhpun tetap akan ada perubahan dan perbedaan di sana. Karena, walaupun seperti dikatakan al-Ghazāliy otak adalah alat dari *qalb* untuk berpikir, tetapi otak mempunyai struktur yang sangat rumit dan kompleks, bentuk dan polanya tidak pernah sama dengan yang lain, berbeda dengan kasus jantung (*qalb*). Dan jika suatu alat yang dipakai berbeda, maka otomatis pekerjaan yang disandarkan padanya tentu juga akan berbeda.

Dari semua uraian di atas dapat di tarik sebuah pemikiran, bahwa sesuai mainstream yang berkembang akal manusia berada di dalam otak. Meskipun demikian pendapat tersebut masih belum final, karena masih banyak misteri tentang otak yang belum terpecahkan, terutama ketika otak itu bekerja. Oleh karena itulah muncul teori-teori lain yang kadang berbeda dengan mainstream neurologi, di antaranya atang dari Dr. Rupert Sheldrake. Berdasarkan penelitiannya Sheldrake mengajukan sebuah teori dimana ingatan manusia berada di luar struktur otak. Tetapi di manakah itu, Sheldrake masih belum bisa menentukan. Kemudian Dr. Gohar Mushtaq menyatakan, ternyata di dalam jantung terdapat sel-sel yang berfungsi seperti neuron yang bertindak secara independen terhadap otak. Bukan hanya independen, Sel-sel tersebut terkadang malah menghantar sinyal ke otak. Berdasarkan itu, selaras dengan al-Quran, Gohar Mushtaq

²⁰⁷ <http://www.kompas.com/read/xml/2008/10/18/22474636/asal-usul.transplantasi.jantung>

mengatakan bahwa jantung (*qalb*) manusia mempunyai potensi berpikir. Hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan al-Ghazāliy beberapa abad silam bahwa pusat akal manusia terletak dalam *qalb* (jantung). Meskipun *qalb* (jantung) yang dimaksud al-Ghazāliy adalah *qalb* rohani, tetapi *qalb* rohani itu mempunyai hubungan erat dengan *qalb* (jantung) jasmani dan bertempat di sana. Oleh karena pusat '*aql* manusia bersifat rohani, seperti halnya dikatakan para filosof muslim, maka ketika terjadi transplantasi jantung (*qalb* fisik) tidak harus berpengaruh terhadap '*aql* manusia, selama jantung yang baru bisa menggantikan peranan jantung yang lama. Hal ini karena *qalb* (jantung) jasmani hanyalah alat dan tempat bagi *qalb* rohani, karena sebagai alat maka ia bisa digantikan dengan alat lain yang serupa tanpa mempengaruhi hasil pekerjaannya.

Dari hal di atas, kita lihat ada urutan teratur, di mana pemikiran para tokoh tersebut sebenarnya dapat dipadukan, tanpa harus membabi buta menyalahkan salah satu pihak. Dan pada akhirnya dapat ditarik kesimpulan yang selaras dengan *zhāhir* al-Quran, yakni adanya kemungkinan manusia berpikir dengan *qalb* (jantung) yang berada di dalam dada (*shadr*).

Mungkin ada pihak yang protes dengan kesimpulan seperti ini, yakni menjadikan pemikiran al-Ghazāliy sebagai kunci terakhir penarikan kesimpulan. Pendapat al-Ghazāliy mungkin dinilai tidak ilmiah karena tidak berdasar pada bukti-bukti rasional. Akan tetapi inilah yang dinamakan dengan pendekatan integral holistik -dengan segala kekurangan dan kelebihan- yang dimaksudkan oleh kajian Islam. Tinjauan integral memperbolehkan dilakukannya pendekatan yang bersifat '*irfāniy*, yakni keilmuan yang didapat dengan metode *mukāsyafah*, sehingga hal itu tentu sulit diterima bagi orang-orang yang tidak memahami metode ini.

Sering tidak diterimanya metode '*irfāniy* ini terjadi karena sistem keilmuan kita banyak dipengaruhi oleh pandangan modern yang positivistik, dimana kebenaran ilmu hanya disandarkan pada realitas yang

bisa ditangkap indra dan akal rasional semata. Padahal kalau kita teliti, sebenarnya banyak sekali kelemahan yang terdapat pada dua sumber ilmiah itu. Mata misalnya, ia sering membuat banyak kesalahan dalam pengamatannya. Bintang yang sebenarnya amat besar, ia laporkan kecil. Pensil yang lurus ketika kita masukkan ke dalam air, ia laporkan bengkok. Dan ternyata tidak semua benda dapat dilihat mata, karena mata kita hanya bisa menangkap, dan kemudian menerjemahkan gelombang cahaya dalam frekuensi tertentu, yaitu antara 400-700 nanometer. Lebih atau kurang dari frekuensi itu mata tidak bisa lagi melihat. Akibatnya, sinar kosmik, sinar gamma, sinar x, inframerah, dan ultraviolet luput dari pengamatannya. Demikian juga dengan telinga, dengan kemampuannya untuk mencerpap gelombang suara dengan frekuensi tertentu saja (20–20.000 kilohertz/detik), ternyata tidak mampu menangkap banyak suara, baik yang tergolong lebih rendah (infrasonik) ataupun lebih tinggi (ultrasonik).²⁰⁸

Seperti halnya indra kita, akal rasional sebagai penyempurna kelemahan indra ternyata juga tidak luput dari kekurangan. Akal dinilai sering gagal dalam memahami sesuatu sebagaimana adanya, karena ketidakmampuannya untuk dapat menembus realitas sampai ke pusatnya. Akal manusia tidak mungkin sampai pada pengetahuan fundamental tentang struktur realitas (pengetahuan metafisika). Hal ini karena manusia tak dapat mengetahui sesuatu di luar pengalaman sensorisnya. Terkait dengan itu, Immanuel Kant memperkenalkan dua istilah yang sangat terkenal, yakni *phenoumena* dan *noumena*. Akal manusia tidak akan mampu mengetahui hakekat (*noumena*) karena hal tersebut senantiasa tertutup bagi akal. Adapun apa yang kita ketahui lewat akal adalah *phenoumena* (penampakan) bukan sesuatu sebagaimana adanya (*das ding an sich*). Apa yang muncul pada diri kita bukanlah benda itu sendiri, melainkan sesuatu sebagaimana yang ingin kita ketahui, sebagai hasil

²⁰⁸ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm. 106

kontruksi mental atau pikiran yang subjektif. Pengetahuan kita tentang Tuhan dan persoalan-persoalan metafisika lainnya masuk ke dalam wilayah *noumena* yang tak tersentuh itu.²⁰⁹ Di tempat lain, Bergson dan Rumi menjelaskan ketidakmampuan akal menembus realitas adalah ketergantungannya pada kata-kata.²¹⁰ Karena kelemahan akal itulah maka Ibn Khaldun mengatakan, “sebagai timbangan emas dan perak, akal adalah sempurna; tetapi masalahnya bisakah timbangan emas dipakai untuk menimbang gunung?”²¹¹

Kelemahan indra dan akal rasional²¹² di atas, tampaknya mulai disadari para ilmuwan Barat akhir-akhir ini. Para penulis fisika-baru (*new physics*) kini menyadari keterbatasan pengamatan fisik yang hanya sekedar mengandalkan indra dan akal. Bruno Guiderdoni, seorang ahli astro-fisika dari Prancis, mengatakan bahwa pengamatan yang seksama terhadap fenomena alam dengan menggunakan alat-alat yang semakin canggih sekarang ini justru telah menimbulkan banyak sekali teka-teki yang tidak terselesaikan. Semakin mendalam alam diamati, semakin banyak ia menguak rahasia-rahasianya yang tak kunjung selesai. Brian Hine mengatakan, fisika-baru ternyata baru mampu mendengar *echo* dari realitas, dan perlu “telinga” mistik untuk bisa menyelaminya lebih dalam. Sementara itu, Fritjof Capra dan Michel Talbot menyatakan bahwa melalui mistisisme lah manusia mampu menangkap atau memahami realitas alamiah seperti halnya yang terungkap dalam laboratorium-laboratorium fisika modern, khususnya bidang *quantum*. Dikatakan, mistik telah

²⁰⁹ Luthfi Assyaukanie, “Agama dalam Batas Iman Saja (Persembahkan untuk Nurcholish Madjid, yang Selalu Membela Iman di atas Agama dan Rasionalitas)”, *Kompas*, Jakarta, Sabtu, 03 September 2005

²¹⁰ Lihat: Mulyadhi Kartanegara, *Jalāl al-Dīn Rūmī: Guru Sufi dan Penyair Agung*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 75. Lihat juga: Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm.

²¹¹ *ibid.*

²¹² Yang dimaksud akal rasional di sini bisa disamakan dengan akal *juz’iy* (partikular)-nya Rumi, dan akal teoritis dalam pengertian Immanuel Kant (Murtadha Muthahhari, *Falsafah Akhlak, Kritik atas Konsep Moralitas Barat*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 90-91). Berbeda halnya dengan akal *kulliy* (universal) atau akal praktis, karena akal model ini lah yang dikatakan sebagai sarana menempuh metode *‘irfāniy*.

mengetahui ribuan tahun yang lalu ketika sains abaru mengetahuinya sekarang.²¹³

Dari uraian di atas, tampak jelas bahwa akal rasional dan indra saja, betapa pun besar sumbangannya terhadap pemahaman kita tentang realitas, belumlah dianggap memadai untuk bisa menembus pusat realitas di mana *noumena* (hakekat) berada. Dan untuk itu kita masih membutuhkan sebuah pendekatan/metode lain yang dalam khazanah epistemologi Islam disebut metode '*irfāniy*. Modus pengetahuan dari metode '*irfāniy* ini kemudian biasa disebut dengan istilah ilmu *hudhūriy* atau *knowledge by presence*.

Dalam ilmu *hudhūriy* ini, objek yang diteliti dikatakan hadir dalam diri atau jiwa seseorang, sehingga terjadi kesatuan antara subjek dan objek. Dengan kata lain, subjek dan objek dalam ilmu *hudhūriy* telah menjadi identik tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lain. Itu sebabnya, sering dikatakan bahwa tindak "mengetahui" telah sama dengan "berada" (wujud) itu sendiri. Hal ini berbeda dengan ilmu-ilmu lain, yang biasa disebut ilmu *hushūliy*, yang diperoleh melalui pengamatan terhadap objek-objek transitif, yaitu objek eksternal (*ghaib*). Di situ pengamatan indrawi terhadap objek terkadang berkorelasi positif, dan terkadang tidak. Akibatnya, ilmu *hushūliy* tidak bisa menjamin dan membawa kita pada kebenaran yang pasti karena adanya jurang yang menganga antara subjek dan objek.

Kemudian bagaimanakah validitas dari pengalaman mistik dalam meraih ilmu *hudhūriy* di atas? Dalam hal ini William James menyatakan, bahwa di antara pengalaman-pengalaman religius yang dapat dia pelajari dari berbagai tokoh agama yang berbeda-beda, dapat ditemukan apa yang disebut *the onderliness* dan *uniformity*, yang tidak mungkin terjadi kecuali dunia yang mereka alami adalah nyata dan objektif. Hal ini karena *the*

²¹³ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm. 53. Lihat juga: Michel Talbot, *Mistisisme dan Fisika Baru*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)

onderlines dan *uniformity* tersebut tidak mungkin merupakan hasil konspirasi para mistikus untuk bersepakat bohong, karena keterpisahan mereka yang jauh, baik dalam arti ruang (*space*), waktu (*temporal*), bahkan tradisi.²¹⁴

Menurut penulis, pemakaian metode '*irfāniy*' yang diperoleh dengan cara *mukāsyafah* tidak lah bertentangan dengan al-Quran. Sebagai wahyu yang diterima Muhammad Saw. melalui perantara Jibril, pada hakekatnya al-Quran adalah produk dari metode yang sama, sungguhpun tingkatannya berbeda dengan yang dialami para mistikus. Dengan begitu, kalau kita percaya dengan al-Quran, kita juga harus percaya dengan metode ini. Sumber-sumber al-Quran tidak lah rasional –bisa diketahui dengan akal rasional dan indra-, sehingga tidak selamanya ia bisa dipahami secara rasional pula. Berangkat dari itu, bagi penulis, pemakaian metode '*irfāniy*' dalam tafsir al-Quran tidak bisa dinafikan begitu saja. Tetapi permasalahannya metode ini tidak bisa diakses oleh semua orang. Hanya orang-orang tertentu saja yang mempunyai tingkatan spiritual memadai bisa melakukannya. Mengambil hasil pengalaman mistik orang lain sebagai dasar penafsiran al-Quran, bagi orang-orang yang tidak bisa mengakses sendiri metode ini, adalah hal yang penuh resiko.

Oleh karena itulah dalam penggunaan metode intuisi sebagai sumber rujukan, penulis mengikuti David Trueblood terkait dengan syarat intuisi yang bisa diterima, yakni moralitas subyek, akal sehat dan keahlian subyek yang tepat.²¹⁵ Di samping itu, dalam penelitian ini, pendapat mistikus –dalam hal ini al-Ghazāliy- sebagai hasil pengalaman

²¹⁴ *ibid.*, hlm. 129

²¹⁵ David Trueblood menjelaskan paling tidak ada tiga hal untuk menjadi bukti diterimanya pengetahuan intuitif. *Pertama*, moralitas subyek, dikarenakan tidak semua orang dapat mengikuti penyelidikannya secara kritis maka sandaran yang lebih kuat adalah moralitas penerima pengetahuan itu. *Kedua*, akal sehat, artinya untuk menilai kevalidan pengetahuan intuitif seseorang, adalah apakah pengetahuan itu dapat dinalar atau tidak. Sebab akhirnya kita harus kembali pada akal, karena akal merupakan hakim terakhir. *Ketiga*, keahlian subyek yang tepat, mengingat intuitif bukanlah pengetahuan yang umum, maka untuk menilai kebenarannya harus melihat pada subyek penerimanya, adakah ia memiliki keahlian dan berkompeten atau tidak. (Amin Syukur dan Masharudin, *op. cit.*, hlm. 88-89). Lihat juga: David Trueblood, *Filsafat Agama*, terj. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1990)

mukāsyafah-nya, hanya penulis jadikan semata sebagai penguat penafsiran. Pendapat mistikus hanya dipakai apabila ia tidak bertentangan dengan tujuan pewahyuan, dan tidak bertentang pula dengan akal rasional kita.

Akhirnya, dengan pendekatan integral holistik ini, kita bisa terbebas, bahkan mengkritik kelemahan paradigma psikologi di dunia Barat, di mana psikologi telah mengalami reduksi dan degradasi yang parah. Karena keinginannya untuk diakui sebagai disiplin ilmiah, psikologi harus rela tunduk pada paradigma positivistik, dengan membatasi kajiannya hanya pada bidang-bidang empiris. Psikologi cenderung direduksi ke dalam biologi –seperti tikus dalam percobaan John Watson, yang dipandang dapat belajar tidak melalui proses berpikir, tetapi melalui indra peraba-. Kemudian dari biologi ke dalam fisika kimia, di mana daya-daya biologis direduksi menjadi daya-daya fisika deterministik yang telah ditentukan oleh hukum-hukum mekanik sebagaimana berlaku pada benda-benda fisik.²¹⁶ Kajian bio-psikologis menunjukkan, tingkah laku manusia telah ditentukan, sampai taraf yang signifikan, oleh faktor-faktor genetik melalui DNA. Demikian juga psikoanalisis menunjukkan betapa tingkah laku manusia telah begitu dipengaruhi, bahkan ditentukan oleh ketidaksadaran sehingga tindakan bebas manusia untuk memilih dipandang semu.²¹⁷

²¹⁶ Mulyadhi Kartanegara, *op. cit.*, hlm. 179-181

²¹⁷ *ibid.*, hlm. 189

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah melakukan penelitian yang seksama terhadap ayat-ayat yang membahas tentang *'aql* dan *qalb*, khususnya QS. *Al-Hajj*: 46, sebagaimana dijelaskan pada bab III, akhirnya penulis dapat mengambil kesimpulan sebagai berikut :

1. Dalam al-Quran, kata *'aql* tidak pernah digunakan dalam bentuk kata benda (*isim*), semuanya diungkap menggunakan kata kerja (*fi'il*) Hal ini menunjukkan bahwa *'aql* bukanlah suatu substansi (*jauhar*) yang bereksistensi, melainkan aktifitas dari suatu substansi. Substansi yang melakukan aktifitas *ta'aqqul* tersebut sebagaimana disebutkan *zhahir* QS. *Al-Hajj*: 46 adalah *qalb* (jantung). Dikarenakan tidak ada *dilalah* yang membuat *zhahir* ayat tersebut boleh di-*ta'wil*-kan maka bisa dikatakan bahwa hubungan *'aql* dan *qalb* dalam al-Quran adalah searah, di mana *qalb* merupakan substansi tempat disandarkannya aktifitas *'aql*.
2. Selaras dengan kesimpulan pertama, ketika aktifitas *'aql* disandarkan kepada *qalb* (jantung), maka pemahaman yang dapat diambil, *qalb* mempunyai potensi untuk ber-*ta'aqqul* (berpikir). Pemahaman seperti ini tampaknya bertentangan dengan realitas yang ada, karena berbeda dengan *mainstream* yang berkembang dalam bidang psikologi dan neurologi modern. Akan tetapi kalau kita tilik lebih teliti, ternyata otak yang selama ini diklaim sebagai satu-satunya organ berpikir masih mempunyai misteri besar yang belum terpecahkan. Telah muncul teori baru yang menyatakan pikiran manusia tidak berada di otak. Selain itu ada penelitian yang membuktikan bahwa jantung manusia memiliki sel-sel bersifat seperti neuron yang mempengaruhi otak. Hal ini

memperkuat dugaan akan potensi jantung (*qalb*) sebagai organ berpikir manusia. Meskipun demikian, *qalb* (jantung) yang bertindak sebagai alat berpikir bagi manusia dalam al-Quran, adalah kebenaran yang bersifat *lughawiy*, sehingga tidak menafikan bila hal itu tidak sesuai dengan kebenaran dalam dunia nyata.

B. Saran-saran

Sebagai makhluk ciptaan Allah yang bertugas sebagai *khalīfah fī al-ardh*, kita sering lalai menyalahgunakan potensi akal yang dianugerahkan kepada kita. Akal pikiran seringkali digunakan hanya untuk memenuhi keinginan nafsu semata, mendapatkan kesenangan dan kebahagiaan-kebahagiaan yang sebenarnya semu. Hal inilah yang kemudian mengakibatkan sifat-sifat individualisme, hedonisme, materialisme dan konsumtifisme yang melanda hampir seluruh lapisan sosial masyarakat. Setiap orang berjuang dan bekerja keras memburu materi sehingga tidak ada lagi waktu untuk memenuhi kebutuhan spiritual. Bahkan untuk itu, banyak yang terpaksa melakukan korupsi, cara-cara yang tidak terpuji, dan rela mengorbankan hak yang diberikan Allah kepada orang lain.

Padahal, kalau kita menilik pada ayat-ayat al-Quran, akal manusia hanyalah sebagai alat bagaimana manusia bisa memahami kekuasaan Allah yang tak terbatas dan membuatnya sadar akan kelemahannya. Akal seharusnya digunakan untuk mendekatkan hubungan kita kepada Allah yang Esa, dengan melakukan berbagai kegiatan peribadatan yang diperintahkan oleh-Nya. Ibadah yang dimaksud bukan hanya ibadah ritual semata, melainkan juga ibadah-ibadah kemanusiaan sebagai pelaksanaan misi manusia sebagai *khalīfah fī al-ardh*.

Kita harus ingat betapa kegagalan mempergunakan akal sebagaimana fungsi seharusnya ini, dikatakan al-Quran sama saja dengan tidak berakal, bahkan mempunyai derajat lebih rendah dari binatang. Oleh karena itu, marilah kita perbaiki *qalb* kita (*ishlāh al-qalb*), sehingga bisa mempergunakan potensi akal kita sebagaimana mestinya.

C. Penutup

Dengan mengucapkan syukur kepada Allah SWT yang telah melimpahkan segala rahmat, hidayah, taufiq serta inayah-Nya kepada penulis, maka bagi penulis merupakan karunia yang besar darinya dan membahagiakan hati karena dapat menyelesaikan karya tulis ini.

Walaupun penulis telah berusaha semaksimal mungkin, namun penulis yakin hasil yang dicapai masih jauh dari kesempurnaan dan kurang memuaskan. Oleh karena itu saran dan kritik yang bersifat membangun senantiasa penulis harapkan dan akan penulis diterima dengan senang hati.

Akhirnya tidak lupa penulis mengharap mudah-mudahan naskah ini menjadi karya berharga yang dapat dibaca dan diambil manfaatnya, khususnya bagi penulis pribadi dan insan pendidikan pada umumnya. Semoga kita semua senantiasa mendapat petunjuk-Nya. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Rahmān al-Akhdhariy, *Taqrīrāt al-Jauhar al-Maknūn fī Tsalāstah Funūn*, Kediri: Madrasah Hidayatul Mubtadi’in, t.th..
- ‘Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Makhlūf al-Tsa’ālabiy, *al-Jawāhir al-Hisān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Mu’asasah al-A’lāmiy li al-Mathbū‘āt, t.th..
- ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Rahman Abū Muḥammad al-Dārimiy, *Sunān al-Darimiy*, Beirut: Dār al-Kitāb al’Arabiyy, 1407 H..
- ‘Alā’ al-Dīn ‘Aliy bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin al-Musammā bi Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’āni al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1995.
- Abū ‘Abd al-Rahmān Aḥmad bin Syu’aib al-Nasā’iy, *Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Fikr al-‘Ilmiyah, 1991.
- Abu ‘Abdillāh Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1998.
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin ‘Aliy al-Ḥakīm al-Tirmidziy, *Bayān al-Farq Bain al-Shadr wa al-Qulūb wa al-Fu’ād wa al-Lubb*, Kairo: Dar al-Arab, t.th..
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad al-Anshāriy al-Qurthūbiy, *al-Jāmi’ li Ahkām al Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Amaliyah, 1993.
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi’iy, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwiniy Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th..
- Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Jaziy, *al-Tashīl li Ulūm al-Tanzīl*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.
- Abū al-Hasan al-Wāhidīy, *al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyā, *Muʿjam Maqāyis al-Lughah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Abū Bakr ‘Abdullāh bin Muḥammad, bin Abī Syaibah al-Kuffiy, *Musnad Ibn Syaibah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Abū Bakr Aḥmad bin al-Ḥusain al-Baihaqiy, *Syuʿb al-Īmān li al-Baihaqiy*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1400 H..

_____, *Sunan al-Baihaqiy*, Mekah: Dār al-Bāz, 1994.

Abū Bakr al-Ahdāliy, *al-Farāʿid al-Bahiyah Fi al-Qawāʿid al-Fiqhiyah*, Kediri: Madrasah Hidayatul Mubtadiʿin, t.th..

Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyaʾ Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmiy, t.th..

Abū Ḥasan ‘Aliy al-Ḥasaniy, al-Nadwiyy, *Sīrah Nabawiyyah, Sejarah Lengkap Nabi Muhammad Saw.*, Yogyakarta: Mardhiyah Press, 2007.

Abū Hilāl al-ʿAskariy, *al-Furūq al-Lughawiyah*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Abū Jaʿfar Muḥammad bin Jarīr al-Thabariy, *Jāmiʾ al-Bayān fī Taʾwīl al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿAmaliyyah, 1992.

Abu Qasim Razzaki, “Pengantar Tafsir al-Mizan”, *Jurnal al-Hikmah*, no. 8, 1413 H..

Abu Thāhir bin Yaʿqūb, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ʿAbbās*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th..

Abū Zakariyā Yaḥyā al-Nawāwiyy, Syarḥ al-Nawāwiyy ʿalā Shaḥīḥ Muslim, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Ahmad Sabiq bin Abdul Lathif Abu Yusuf, *Matahari Mengelilingi Bumi, Sebuah Kepastian al-Quran dan al-Sunnah serta Bantahan terhadap Teori Bumi Mengelilingi Matahari*, Surabaya: Pustaka al-Furqon, 2006.

- Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Pondok Pesantren al-Munawwir, t.th..
- Al-Azhariy, *Tahdzīb al-Lughah* Kairo: Dār al-Mishriyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, t.th..
- Al-Rāghib al-Ashfahāniy, *Mu'jam Mufradāt li Alfādz al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, t.th..
- Al-Syaukāniy, *Fath al-Qadīr al-Jāmi' bain Faniy al-Riwāyah wa al-Dirāyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.
- Amīn al-Khuliy, dan Nashr Hamīd Abū Zaid, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press IAIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Attabik Ali dan Ahmad Zuhdi, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemahan al-Quran, 1973.
- Azhar Arsyad, et.el., *Islam dan Perdamaian Global* Yogyakarta: Madyan Press, 2002.
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Bobbi Deporter dan Mike Hernacki, *Quantum learning, Membiasakan Belajar Nyaman dan Menyenangkan*, terj. Alwiyah Abdurrahman, Bandung: Kaifa, 2003.
- C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan, Telaah atas Cara Kerja Ilmu-ilmu Pengetahuan*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1997.
- Cliiford R. Anderson, *Petunjuk Modern Kepada Kesehatan*, Bandung: Indonesia Publishing House, 1979.
- Danah Zohar dan Ian Marshal, *S Q, Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam berpikir Integralistik dan Holistik untuk memahami Kehidupan*, terj. Rahmani Astuti, dkk., Bandung: Mizan 2002.

David Trueblood, *Filsafat Agama*, terj. M. Rasyidi Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.

Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir* Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004.

Endang Saefuddin Anshori, *Ilmu Filsafat dan Agama*, Surabaya: Bina Ilmu, 1987.

Gohar Mushtaq, *The Intelligent Heart, The Pure Heart : An Insight into the Heart Based on the Qur'an, Sunnah and Modern Science*, London: Ta-Ha Publishers Ltd., 2006.

Graham Jackson, *Heart health*, London: Class Publishing, 2000.

Haqqiy, *Tafsīr Haqqiy*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986.

<http://abusalafy.wordpress.com/2007/08/14/imam-besar-wahhabi-ben-baz-mengafirkan-yang-tidak-meyakini-matahari-berjalan>

<http://agustam.multiply.com/reviews/item/12>.

http://bambangsuarno.multiply.com/journal/item/10/Hati_Jantung_dan_Pikiran_artikel_saya_di_majalah_Infovet_Oktober_08

<http://bouraq.wordpress.com/category/dimana-letak-hati>

<http://devysworld.files.wordpress.com/2008/05/sistem-ekskresi-devy1.ppt>

<http://dhammacitta.org/forum/index.php?PHPSESSID=dbb6f71cb18fba4b6506b2914f390f2&>

<http://en.epochtimes.com/n2/content/view/3486>

http://www.sheldrake.org/_Articles_&Papers/papers/morphic/morphic_intro.html

<http://fauzansa.wordpress.com/2005/10/18/hari-gini-masih-percaya-sama-geosentris>

http://forum.swaramuslim.net/more.php?id=43638_0_15_0_M.

http://hs3s.multiply.com/journal/item/322/Biologi_Hati_Kantong_Empedu

<http://indoskripsi.com>

<http://islamicvoice.com/July2006/BookReview/?PHPSESSID>

<http://Islamlib.com>

<http://jamrud.com/2008/11/jantung-berteknologi-satelit>

<http://lindseylaff.blogspot.com/2008/09/anatomi-jantung.html>

<http://makannasik.blogspot.com/2007/08/hati.html>

<http://ms.wikipedia.org/wiki/Jantung>

<http://ms.wikipedia.org/wiki/Otak>

<http://rusdimathari.wordpress.com/2007/12/23/rahasia-denyut-di-dada-manusia>

<http://syamsu84.wordpress.com/2008/05/10/jantung-yang-menemani-otak>

<http://www.alsofwah.or.id>

http://www.anandkrishna.org/media/gatra_reinkarnasi.php

http://www.dinkes-diy.org/?x=berita&id_berita=28022006122813

<http://www.epochtimes.co.id/iptek.php?id=49>

<http://www.geocities.com/SubEnd05/rightbrn/pemancar.htm>

<http://www.hidayatullah.com>

<http://www.huttaqi.com/artikel.php>

http://www.kalbe.co.id/files/cdk/files/147_11PengalamanKlinisTransplantasiJantung.pdf/147_11PengalamanKlinisTransplantasiJantung.html

<http://www.kompas.com/read/xml/2008/10/18/22474636/asal-usul.transplantasi.jantung>

<http://www.mail-archive.com/wanitamuslimah@yahooogroups.com/msg20744.html>

<http://www.republika.co.id/berita/22396.html>

<http://www.stopzamo.com>

<http://www.totalkesehatananda.com/jantung2.html>

<http://www.vnmanga.com>

http://ykai.net/index.php?option=com_content&task=view&id=195&Itemid=68

Ibn ‘Ādil, *Tafsīr al-Lubāb*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Ibn ‘Arafah, *Tafsīr Ibn ‘Arafah* versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Ibn al-Jauziy, *al-Adzkiya*’, Versi CD: *al-Maktabah al-Syāmilah*, edisi II.

Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār al-Shādir, 1992.

Ibn Miskawaih, *Tahdzib al-Akhlaq*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Ibn Taimiyyah, *al-Furqān bain Auliya’ al-Rahmān wa Auliya’ al-Syaithān*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

_____, *Bughyah al-Murtad*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II

Imām Muḥammad al-Rāziy Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāziy al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

Imam Soeharto, *Serangan Jantung dan stroke, Hubungannya dengan Lemak dan Kolesterol*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Jalāl al-Dīn al-Suyūthiy, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur’ān*, Dār al-Kitāb al’Arabiyy, 1999.

_____, *Jāmi’ al-Aḥādits*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

_____ dan Jalāl al-Dīn al-Maḥalliy, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm li al-Imāmain al-Jalālain*, Semarang: Toha Putra, t.th..

Javad Nur Bakhsy, “*Taswuf dan Psikoanalisa Konsep Irodah dan Transferensi dalam Psikologi Sufi*”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, no. 8, 1991.

- Luthfi Assyaukanie, “Agama dalam Batas Iman Saja Persembahkan untuk Nurcholish Madjid, yang Selalu Membela Iman di atas Agama dan Rasionalitas”, *Kompas*, Jakarta, Sabtu, 03 September 2005.
- M. Yaniyullah Delta Auliya, *Melejitkan Kecerdasan Otak dan Hati, Menurut Petunjuk al-Quran dan Neurologi*, Jakarta: Srigunting, 2005.
- Makhrus, “Hermeneutika dan Perang Paradigma”, *Majalah Idea*, edisi 24, Oktober, 2006.
- Michel Talbot, *Mistisisme dan Fisika Baru*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Muhammad ‘Abdullāh al-Syarqawi, *Sufisme dan Akal*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003.
- Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab, Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khoiri Yogyakarta: IRCISoD, 2003.
- Muhammad al-Amīn bin Muhammad al-Mukhtār, *Adhwa’ al-Bayān fī Idhāh al-Qur’ān bi al-Qur’ān*, Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah, 1992.
- Muhammad bin ‘Abdillāh Abū ‘Abdillāh al-Hakim al-Naisābūriy, *al-Mustadrak ‘alā al-Shahihain*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990.
- Muhammad bin ‘Isā Abū ‘Isā al-Tirmidziy, *al-Jāmi’ al-Shahīh Sunan al-Tirmidziy*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1987.
- Muhammad bin Hibbān bin Ahmad bin Abū Hātim al-Tamīmiy, *Shahīh Ibn Hibbān*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1993.
- Muhammad bin Ismā’il al-Bukhāriy, *al-Adab al-Mufrad*, versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.
-
- _____, *Shahīh al-Bukhāriy*, Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1987.
- Muhammad bin Muhammad bin ‘Abd al-Razzāq al-Husain al-Zabīdiy, *Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qamūs* versi CD: al-Maktabah al-Syāmilah, edisi II.

Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqiy, *Mu'jam Mufahras li alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th..

Muhammad Husain al-Thabathaba'iy, *al-Mizān fī Tasfīr al-Qur'ān* Beirut: Mu'assasah al-A'māliyy li al-Mathbūah, 1991.

Muhammad Nor Ichwan, *Memahami Bahasa al-Quran, Refleksi atas Persoalan Linguistik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

_____, *Memasuki Dunia al-Qur'an*, Semarang: Lubuk Raya, 2001.

Muhammad Quraissy Syihab, "Metode-metode Penafsiran al-Quran" dalam Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah dan Ulum al-Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

_____, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2005.

Muhammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th..

Muhammad Syahrur, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Qurani*, terj.M. Firdaus, Bandung: Penerbit Nuansa, 2004.

Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu, Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Jakarta: Penerbit Arasy Mizan, 2005.

_____, *Jalāl al-Dīn Rūmī: Guru Sufi dan Penyair Agung*, Jakarta: Teraju, 2004.

_____, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

Murtadha Muthahhari, *Falsafah Akhlak, Kritik atas Konsep Moralitas Barat*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1995.

Muslim bin al-Hajjaj Abū al-Husain al-Qusyairiy al-Naisābūriy, *Shahīh Muslim*, Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

- Nasiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Poerwantana, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, Bandung: PT Rosdakarya, 1994.
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah, Bandung: Mizan, 2000.
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Taufiq pasiak, *Revolusi IQ/SQ/EQ antara Neurosains dan al-Quran*, Bandung: Mizan, 2000.
- Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan manusia, pendekatan semantik terhadap al-qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, Supriyanto Abdullah dan Amirudin Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah aw al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, t.th..
- Wiliiam F. Ganong, *Fisiologi Kedokteran*, terj. Adji Dharma Jakarta: EGC, 1991.
- William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*, terj. M. Sadat Ismail dan Ahmad Nidjam, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- _____, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Quran Ibn Arabi*, terj. Ahmad Nidjam dkk., Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Yudian Wahyudi Asmin, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Makhrus
NIM : 4103083
Tempat Tanggal Lahir: Banyuwangi, 25 Nopember 1982
Alamat Asal : RT: 001 RW: 001 Jambewangi Sempu Banyuwangi Jatim
Alamat Sekarang : Jl. Puspogiwang Raya No. 23 Semarang
Telp/HP : 0333 - 842187 / 081 567 876 030
Email : mas_makhrus@yahoo.com dan mas.makhrus@gmail.com

Jenjang Pendidikan Formal:

- MI Salafiyah Tugung Sempu Banyuwangi lulus tahun 1994.
- MTsN Pulosari Tulungagung lulus tahun 1998.
- MA Maftahul Uluum Jatinom Kanigoro Blitar lulus tahun 2001.
- S.1 IAIN Walisongo Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadits lulus tahun 2009.

Jenjang Pendidikan Non Formal:

- Pon. Pes. Hidayatul Mubtadi'ien Ngunut Tulungagung tahun 1995-2001.
- Pon. Pes. Tahfidzul Quran Al-Azhar Sempu Banyuwangi tahun 2001-2003.
- Pon. Pes. Al-Fattah Mangkangkulon Semarang tahun 2003-2007.
- Pon. Pes. Tahfidzul Quran Nurul Huda Gisikdrono Semarang tahun 2007-sekarang.

Pengalaman Organisasi Kampus:

- Koord. Bid. Tahfidz Jam'iyah Hamalah Quran (JHQ) tahun 2004-2005.
- Koord. Bid. Bahasa PMII Rayon Ushuluddin tahun 2004-2005.
- Staf Redaksi LPM Idea Fak. Ushuluddin tahun 2004-2006.
- Menteri Koord. Bid. Bahasa BEMJ Tafsir Hadits tahun 2004-2006.
- Koord. Bid. Pengembangan Wacana Kelompok Studi Mahasiswa Walisongo (KSMW) tahun 2006-2007.

- Koord. Bidang Kajian dan Keilmuan PMII Komisariat Walisongo tahun 2006-2007.
- Litbang LPM Idea Fak. Ushuluddin tahun 2007-2008.
- Litbang Jam'iyah Hamalah Quran (JHQ) tahun 2007-2008.

Semarang, 27 Januari 2009

Penulis

Makhrus